MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

12. Jahrgang 1961 Heft 3

Der Christologietraktat in der Summa Halensis, bei Bonaventura und Thomas von Aquin

Von Elisabeth Gößmann, Tokyo

Überraschend ist die Mannigfaltigkeit und Variationsbreite der christologischen Themen, wenn man den Christologietraktat der Summa Halensis, in Bonaventuras Sentenzenkommentar und in der Summa Theologica des hl. Thomas miteinander vergleicht. Vieles erscheint bei diesem Vergleich durchaus nicht so, wie man von vornherein erwarten könnte. Manches, das für sich betrachtet, franziskanisch wirkt, steht ausgerechnet bei Thomas, oft entscheiden sich Thomas und Bonaventura gegen eine Lehre, die in der Summa Halensis vertreten wird, in einigen festen Grundlinien allerdings liegt eine Gemeinsamkeit der beiden franziskanischen Werke vor, gegen die sich Thomas absetzt.

Wie bei der vergleichsweisen Untersuchung mittelalterlicher theologischer Texte überhaupt kann man auch hier auf das vorliegende Material eine Dreiteilung anwenden: Es gibt theologisches Gedankengut, das direkt und unmittelbar in heutige theologische Probleme hineinspricht und sie weiter treibt, obwohl es auf der grundsätzlich anders gelagerten mittelalterlichen Fragestellung beruht. Hier zeigt sich der unverhoffte und vielleicht tiefste Sinn des Wortes von derTheologia perennis. Es gibt ferner theologische Aussagen, die auf der Ebene eines theologie- und dogmengeschichtlich vielleicht längst überholten Zustandes stehen. Wenn sie theologisch belangvoll sind, so sind sie deshalb doch nicht überholt. Sie haben zunächst einmal unser historisches Interesse für sich, darüber hinaus aber auch eine aktuelle Bedeutung, denn oftmals sind solche theologischen Aussagen zur Interpretation des jetzigen dogmengeschichtlichen Standes unentbehrlich. Hier liegt wiederum ein unverhoffter Sinn des Begriffs der Tradition. Als dritte Gruppe endlich findet man unter den theologischen Texten des Mittelalters solche, die weder einen aktuellen Sinn und Wert haben, noch unser historisches Interesse auf sich lenken sollten, sondern als Abfallserscheinungen, die es immer gibt, ignoriert und unbeachtet gelassen werden müßten. Dieses Wegwerfenswerte an der mittelalterlichen Theologie beruht meist auf falschen philosophischen Voraussetzungen. Wenn die Philosophie nicht stimmt, kann auch die mit ihrer Hilfe ent-

wickelte theologische Lehre oft so falsch sein, daß sie unkorrigierbar ist. Für dies alles findet man beim Vergleich des Christologietraktates der Summa Halensis mit Bonaventura und Thomas Beispiele genug.

1. Der Aufbau des Christologietraktates

In der Summa Halensis sind die Probleme der Notwendigkeit und Angemessenheit der Menschwerdung, ihre Prädestination und die Einzelheiten der hypostatischen Union der eigentlichen, wie man sagen könnte, konkreten Christologie vorausgeschickt und von ihr methodisch wie inhaltlich ziemlich stark abgesetzt. In diesen metaphysischen Vorerörterungen ist der Einfluß Anselms wirksam zu spüren; sein komparativisches Denken ist von der Summa Halensis zum Superlativdenken weitergeführt. Anselms Methode der Steigerung, mit der er ausführt, der Mensch müsse ein maius zurückgeben, als er durch die Schuld zerstört habe, und Gott sei jene Güte, qua nihil benignius excogitari potest, wird von der Summa Halensis im Sinne des Superlativs zuende gedacht: Gott ist die maxima benignitas, und die gegen ihn gerichtete menschliche Schuld ist eine infinita culpa, für die eine infinita satisfactio notwendig wird. Dieses Infinitäts- und Superlativdenken, verbunden mit dem Teleologiegedanken, der Überzeugung von der Sinnhaftigkeit der Schöpfungstat, die durch den menschlichen Sündenfall nicht zum Scheitern verurteilt sein kann, ist der Leitfaden der metaphysischen Vorerörterungen der Summa Halensis, welche die spekulative Begründung der Menschwerdung liefern.

Man merkt jedoch immerfort, daß diese metaphysischen Anstrengungen gemacht werden um einer Wirklichkeit willen, die selbst anderer Art ist. Wir nennen sie heute das Heilsgeschichtliche. Die metaphysischen Vorerörterungen zur Christologie der Summa Halensis bewegen sich auf einen streng theologischen Innenbereich zu und umschließen ihn zugleich auch. Es ist darum gewußt, daß das Metaphysische nur eine reduzierte Anwendbarkeit auf das Gnadenhafte und Heilsgeschichtliche besitzt. Unter dieser Voraussetzung aber glaubt die Summa Halensis, auf metaphysische Weise gültige Aussagen über das Christusmysterium machen zu können.

Die nun anschließende, sozusagen konkrete und nicht mehr abstrakte christologische Lehre der Summa Halensis folgt im allgemeinen den Glaubensartikeln des Credo. Nur ist zwischen der Lehre über die Empfängnis und Geburt Christi und der Lehre von Passio und Tod die Abhandlung seiner metaphysischen und heilsgeschichtlichen Seinsqualitäten (gratia, scientia, voluntas, potentia, oratio, meritum) eingeschaltet. Auf die Leidenslehre folgt die Lehre von der Verherrlichung Christi in Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters und Wiederkunft zum Gericht.

Die Erörterung der Seinsqualitäten Christi steht gleichsam anstelle der historischen Abfolge des Christuslebens, damit nicht unmittelbar nach der Geburt seine Passion behandelt werden muß. Hier wird wiederum sehr stark mit metaphysischen Prinzipien und Begrifflichkeiten gearbeitet. Aber das Metaphysische ist jetzt anderer Art als in den Vorerörterungen. Es handelt sich nicht mehr um metaphysische Vorbereiche oder äußere Umschließungen des Heilsgeschichtlichen, sondern um dessen innere Deutung und Erhellung, die freilich mit aller Behutsamkeit vollzogen wird. Damit finden wir in der Christologie der Summa Halensis genau jene beiden Funktionen des Metaphysischen, die ihm in der theologischen

Wissenschaftslehre zugebilligt werden, als Vorbereich und als innere Deutung der mysteria fidei zu dienen. So wird in der Christologie der Summa Halensis eine theologische Konzeption verfolgt, die absichtsvoll ist und mit der Gesamtanlage dieses Werkes im Einklang steht.

Auffälligerweise vollzieht Thomas im Christologietraktat seiner Summa noch eine strengere Trennung von abstrakter und konkreter Betrachtungsweise. So wohnt ihm einerseits eine größere Konsequenz inne, anderseits nimmt er gegenüber der geistigen Mehrschichtigkeit der Summa Halensis eine Vereinfachung vor, die vielleicht die pädagogische Verwendbarkeit seiner Summa fördert, deren geistig-wissenschaftlichen Anspruch aber darum nicht hebt. Thomas hat in der Tertia Pars seiner Summa den metaphysischen Vorerörterungen über die Angemessenheit der Menschwerdung und die Weise der Vereinigung beider Naturen auch die Lehre von den Seinsqualitäten einbezogen und beschließt sie mit den Darlegungen über die Verehrung Christi und über sein Mittlertum. Hier erst liegt die Zäsur bei Thomas. Das Metaphysische bleibt stärker für sich, mündet nicht in dem Maße in die streng theologische Aussage ein wie bei der Summa Halensis, alles deutet auf eine entschiedenere Trennung zwischen metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken. Während in der Summa Halensis die Vorerörterungen ungefähr ein Drittel der Christologie ausmachen, liegt bei Thomas der Übergang ungefähr in der Mitte.

Die nun folgende eigentliche Christologie ist, wenn man so sagen darf, noch konkreter und vor allem biblischer als in der Summa Halensis. Es werden viele theologische Einzelfragen des Lebens Jesu erörtert. Bei der Lehre von Empfängnis und Geburt Christi zeigt sich gegenüber der Summa Halensis eine stärkere Entfaltung des mariologischen Interesses und ein näheres Eingehen nicht nur auf dogmatische, sondern auch auf exegetische Einzelheiten der Geburt und Kindheit Jesu, wie sie Bonaventura kaum in seinem Lukaskommentar bietet. Zwischen Geburt und Passio Christi, wo die Summa Halensis die Lehre von den Seinsqualitäten bringt, hat Thomas eine Reihe von Quästionen über die Taufe durch Johannes und den Lebenswandel Christi, seine Versuchung, seine Lehre, seine Wunder, seine Verklärung. Die Summa Halensis bringt vieles von dem nicht oder in ganz anderen Einordnungen und Zusammenhängen, auch außerhalb des Christologietraktates. Dieser biblische Ton der Christologie bei Thomas führt zu einer besonderen Nähe der historischen Christusgestalt, wenn auch unter mittelalterlichen Gesichtspunkten.

In der Quästio über die Lebensweise Christi findet sich das typisch mittelalterliche Christusbild der Armut, um frei zu sein für die Lehre und das Umherwandern zur Predigt. Es wird ganz deutlich, daß hier das Selbstverständnis des Predigerordens in das Christusleben gleichsam hineingeschaut ist. »*Oportet autem praedicatores verbi Dei, ut omnino vacent praedicationi, omnino a saecularium rerum cura esse absolutos: quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse Dominus apostolos ad praedicandum mittens, dicit eis: Nolite possidere aurum nec argentum.*«[1])

Es ist nicht verwunderlich, daß in der Summa Halensis eine ähnliche Selbstinterpretation des Franziskanerordens an der Christusgestalt vollzogen wird, jedoch nicht im Christologietraktat, sondern im später entstandenen Buch IV, der Sakramentenlehre. Hier werden im Anschluß an das Bußsakrament die Werke der Genugtuung genannt, Gebet, Fasten, Almosen. Unter dem letzten Thema taucht dann auch die Frage auf, ob man um Christi willen alles weggeben dürfe, so daß

[1]) *Summa Theologica*, III q. 40 a. 3.

man von irdischen Gütern ganz und gar entblößt ist. Sie wird zugunsten der Bettelorden und insbesondere des Franziskanerordens mit einem enthusiastischen Ja beantwortet. Das Freiheitserlebnis der franziskanischen Bewegung enthüllt sich hier als die Erfahrung der heilsgeschichtlichen Unmittelbarkeit der eigenen Existenz zur Christusexistenz, die als das Urbild dieser befreiend erlebten Armut gesehen wird. In Buch IV der Summa Halensis ist diese Selbstapologie jedoch weniger auf das Predigen als auf das Lehren bezogen, was zeitgeschichtlich mit der Übernahme theologischer Lehrstühle durch die Franziskaner zusammenhängt. Es soll erwiesen werden, daß dies nicht dem Enthusiasmus der ursprünglichen franziskanischen Bewegung widerspricht. Wer durch Armut ganz frei ist, so heißt es sinngemäß in der Summa Halensis, dessen Lehre ist auch am zuverlässigsten[2]). Bonaventura hat in seinen zahlreichen kleineren Schriften genügend Gelegenheit gehabt, seinem franziskanischen Selbstbewußtsein in unmittelbarer Christusbezogenheit Ausdruck zu geben. So ist das Christusbild der Armut vielleicht eines der merkwürdigsten Beispiele für die fruchtbare theologische Auswirkung einer einseitigen biblischen Vorstellung.

Nach diesem Exkurs zurück zur Anlage der Christologie. Sie ist bei Thomas ebenso konsequent wie die andersgeartete der Summa Halensis, die auf deren mehrschichtigem Verständnis des Metaphysischen beruht. Nun ist es aber nicht möglich, bei Bonaventura eine ebensolche innere Folgerichtigkeit seines Christologietraktates zu entdecken, weil seine Einteilung ja nicht frei entworfen, sondern dem Werk als Sentenzenkommentar gemäß, durch Petrus Lombardus und die an seine Sentenzen anknüpfenden Probleme mehr oder weniger diktiert ist. So ist das, was wir in der Summa Halensis und bei Thomas die metaphysischen Vorerörterungen nannten, bei Bonaventura über den ganzen Christologietraktat verteilt. Das Zufällige seiner Einteilung wirkt aber dennoch nicht zufällig, sondern es kommt eine geistige Bogenspannung zustande, in der Metaphysisches und Heilsgeschichtliches einander ablösen.

2. Die Diskussion um die absolute Menschwerdung

Zu einem der lebendigsten Probleme der mittelalterlichen Christologie gehört die Frage, ob Christus auch ohne den menschlichen Sündenfall Mensch geworden wäre. Bonaventura bringt diese Frage im Kommentar zur Distinctio I im 3. Buch des Lombarden, bei dem sie aber selbst nicht vorgegeben ist. Der thematische Anhaltspunkt ist hier die praecipua ratio incarnationis. Gibt der menschliche Sündenfall den Grund zur Menschwerdung ab, oder liegt diese in der Tendenz zur Vollkommenheit der Schöpfung bereits beschlossen? Bei Thomas erscheint das Problem ganz am Anfang der Tertia Pars und wird ausdrücklich gestellt: Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset. Die Summa Halensis behandelt die absolute Menschwerdung innerhalb der metaphysischen Vorerörterungen unter dem Gesichtspunkt der Konvenienz. Thomas und Bonaventura fragen also nach der realen Möglichkeit, die Summa Halensis nur nach der Angemessenheit. Dieser Unterschied ist aber nicht allzu erheblich, da für die Summa Halensis nur zu sehr die von Anselm herrührende Regel gilt, daß Gott das für ihn als konvenient Erwiesene auch tatsächlich tut.

Die Stellungnahme zum Problem der absoluten Menschwerdung ist, um es

[2]) Vgl. *Summa Halensis* IV q. 106–108, Lugdunii 1516, fol. 411–425.

vorweg zu sagen, in der Summa Halensis positiv, bei Thomas und Bonaventura vorwiegend negativ, aber das Verständnis dieser Frage ist nicht überall gleich. Die Summa Halensis versucht in diesem Zusammenhang zu klären, ob der Sinn der Menschwerdung in ihrer soteriologischen Zielsetzung aufgeht oder nicht, ob ihr nicht doch über die satisfaktive Bedeutung hinaus eine Geltung zukomme inbezug auf die Annäherung von endlichem und unendlichem Sein. Daß dabei der soteriologische Aspekt nicht zu kurz kommt, liegt auf der Hand, da der Gedanke der unendlichen Genugtuung für die immer wieder als unendlich bezeichnete menschliche Schuld in der Summa Halensis so ungeheuer ernst genommen ist.

Immer wo die Summa Halensis die metaphysische Beziehung der Trinität zum Geschaffenen darlegt, ist ersichtlich, daß das Geschaffene von Gott her in einem hohen seinshaften Anspruch gehalten wird. So erscheint hier die absolute Menschwerdung von verschiedenen Gesichtspunkten aus als perfectio in universitate rerum, eine etwas verfängliche Formulierung, die Bonaventura angreifen wird, die aber von der Summa Halensis nicht im falschen Sinne gemeint ist, als würde die Menschwerdung wie ein notwendiger Prozeß in die Vervollkommnung des Universums eingeschaltet. Es ist vielmehr ganz klar, daß die Freiheit Gottes im Spiele ist. Hier führt die Linie weiter zu Skotus.

Die Summa Halensis arbeitet näherhin mit der Verbindung zweier verschiedener metaphysischer Begriffe, dem augustinischen Summum bonum und der pseudo-dionysischen diffusio boni. »Dionysius sagt: ›Bonum est diffusivum sui‹, so wie wir sagen, daß in Gott der Vater seine bonitas durch die Zeugung in den Sohn diffundiert und daß von beiden durch die processio die diffusio in den Heiligen Geist erfolgt. Dies ist die innertrinitarische diffusio, und unter der Bedingung, daß die Kreatur nicht existiert, ist sie auch die höchste. Wenn aber das summum bonum sich bei Bestehen der Kreatur nicht in diese diffundieren würde, so wäre noch eine größere diffusio denkbar. Kommt aber dem summum bonum die maxima diffusio zu, weil es das summum bonum ist, so ist angemessen, daß es sich in die Kreatur diffundiert. Also ist es angemessen, daß Gott sich der menschlichen Natur verbindet. Auch unter der Bedingung, daß sie nicht gefallen wäre, hätte sich ihr das summum bonum vereinigt.«[3]) Anderwärts wird in der Summa Halensis deutlich gesagt, daß die innertrinitarische diffusio und die diffusio in das Geschöpfliche nur analog zu verstehen sei, aber soviel gilt immer, daß die diffusio eine freie Selbstmitteilung Gottes ohne Selbstverminderung ist. Im Verlauf der Summa Halensis gibt es auch Stellen genug, wo nur vom soteriologischen Sinn der Menschwerdung die Rede ist und die absolute Menschwerdung vergessen zu sein scheint. Dies beruht aber nicht so sehr auf der Quellenverschiedenheit dieses Werkes, sondern ganz einfach darauf, daß die Summa Halensis in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen immer von der faktischen Heilsordnung ausgeht und daher auch nur den soteriologischen Sinn der Menschwerdung betont. In metaphysischen, von der faktischen Heilsordnung absehenden Zusammenhängen dagegen tritt der Gesichtspunkt der absoluten Menschwerdung hervor.

Bonaventura kennt für die Frage nach dem Hauptgrund der Menschwerdung eine duplex magistrorum opinio. Wenn von der Leidensfähigkeit und Sterblich-

[3]) *Summa Halensis* III, Quaracchi-Ausgabe, IV n. 23a. Dieses gewichtigste unter den Argumenten für die absolute Menschwerdung ist in der Summa Halensis gegenüber der einfachen Begründung in der entsprechenden Quästio Alexanders, die dem Einwurf Bonaventuras nicht standgehalten hätte, theologisch und philosophisch viel sauberer durchdacht. Hier sieht man deutlich eine Weiterentwicklung von den *Quästionen* Alexanders zur *Summa Halensis*, Qu. XV, Membr. 4, Magistri Alexandri de Hales Quaestiones Disputatae, Quaracchi 1960, 207–209.

keit der menschlichen Natur Christi die Rede sei, so sagt er, wird gern die Erlösung des Menschengeschlechtes als Hauptgrund für die Inkarnation angeführt. Wenn dagegen von der Annahme der menschlichen Natur als solcher gesprochen werde, ohne Berücksichtigung ihrer dispensativ angenommenen Defekte, so werde gern die perfectio hominis et totius universi als Hauptgrund der Menschwerdung angeführt und geltend gemacht, daß Christus auch ohne den Sündenfall gekommen wäre. Dies entspricht geradezu der doppelten Ausdrucksweise der Summa Halensis. Zu beiden Auffassungen sagt Bonaventura zunächst: »*Uterque modus catholicus est et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes.*«[4]) Dann aber fängt er doch an, unterscheidend zu werten. Die Auffassung von der absoluten Menschwerdung entspricht, wie er sagt, mehr dem iudicium rationis, die von der relativen Menschwerdung zum Zwecke der Erlösung mehr der pietas fidei. Es folgt der Haupteinwand gegen die Lehre von der absoluten Menschwerdung: »*Quodammodo Deum intra perfectionem universi concludit et quamdam necessitatem incarnationis ponit.*«[5]) Die von der tatsächlichen Heilsordnung ausgehende und nicht von ihr abstrahierende Meinung wird endgültig als diejenige hingestellt, die den fidelis affectus stärker entflammt. Die größere Subtilität der Lehre von der absoluten Menschwerdung wird zugegeben, aber auf sie bewußt verzichtet. Der Grund ist wahrscheinlich, daß sie die bonaventuranische Frömmigkeit, die wesentlich eine Leidensfrömmigkeit ist, nicht inspirieren kann.

Bonaventura sagt hier nicht ausdrücklich, daß er mit seiner Ablehnung die Summa Halensis oder Alexander meint, auf den er sich an anderer Stelle direkt bezieht. Er geht auch nicht auf die Lehre von der diffusio summi boni ein, in welcher, wie die Summa Halensis sie versteht, die libertas und liberalitas Gottes impliziert ist. Ist es zu viel gesagt, wenn man in dieser Spannung zwischen der Summa Halensis und Bonaventura in etwa eine Spiegelung sieht zu den heute akuten Auseinandersetzungen um Teilhard de Chardin? Bonaventura ist im Recht mit seiner Furcht vor der Einklammerung des Christusereignisses in den kausalen Ablauf der Welt. Aber trifft er eigentlich die Summa Halensis? Abgesehen davon, daß nicht feststeht, ob er sie wirklich treffen will, kann man sagen, daß er sie auch tatsächlich nicht trifft. Der größere Elan des Denkansatzes, mit dem die Summa Halensis die absolute Menschwerdung begründet, ist gegenüber Bonaventuras Befürchtungen erhaben.

Während Thomas im Sentenzenkommentar noch beide Meinungen nahezu gleichwertig behandelt hatte[6]), vollzieht sich die Ablehnung der absoluten Menschwerdung in der Summa ohne jede geistige Auseinandersetzung und ist in einer auf alle Spekulation verzichtenden Weise an der Heiligen Schrift orientiert. In der Schrift, so sagt Thomas, ist uns nur der Wille Gottes unter der faktischen Heilsordnung, d. h. unter Voraussetzung des Sündenfalls geoffenbart, alles andere können wir nicht wissen. Die Möglichkeit der absoluten Menschwerdung als in der

[4]) *Sentenzenkommentar*, dist. I a. 1 q. 2, Quaracchi-Ausgabe, III, 24.

[5]) a. a. O. 25. Auch W. Rauch, *Das Buch Gottes* – Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura, München 1961, 85–94 geht auf die Lehre von der ratio incarnationis bei Bonaventura ein und betont mit Recht, daß in Bonaventuras theologischem Entwurf der Komplex Mensch-Fall-Erlösung eine unlösbare Einheit ist. Wenn Rauch aber dennoch an dem Satz Bonaventuras hängen bleibt: »*Quis autem horum modorum verior sit, novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est*«, so übersieht er den formalen Aufbau des Respondeo von dist. I a. 1 q. 2. Vgl. ferner W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus*, in: Wissenschaft und Weisheit 22 (1959), 17–28.

[6]) III dist. I q. 1 a. 3, Paris 1889, 13.

potentia Gottes gelegen, wird jedoch nicht ausgeschlossen. »*Cum in Sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.*«[7]) Die Hinordnung seiner Meinung auf die pietas fidei oder den affectus, wie Bonaventura sie vollzieht, unterbleibt bei Thomas. Auch das Argument des notwendigen Einschlusses der Menschwerdung in den Weltablauf wird nicht geltend gemacht, sondern nur das Schweigen der Heiligen Schrift über das, was wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte.

Die Diskussion über die absolute Menschwerdung ist ein Thema, das auch heute wieder seine Anziehungskraft hat. Im Mittelalter wurde sie nicht etwa von Bonaventura und Thomas abgeschlossen, sondern blieb bekanntlich über Skotus hinaus akut. Von Bonaventura als ungeeignet für die Anregung des religiösen Lebens abgelehnt, aber doch in ihrer Denksubtilität gelten gelassen, wirft die Lehre von der absoluten Menschwerdung die Frage auf, ob das ganze heilsgeschichtliche Werk Gottes nur in Gang gesetzt wurde wegen des Abfalls der Kreatur, oder ob in der Schöpfung selbst die Disposition einer wenn auch anders gelagerten Art von Heilsgeschichte als Geschichte Gottes mit der Menschheit beschlossen liegt. Die Sünde ernstzunehmen – von menschlicher Seite her kann sie nicht ernst genug genommen werden – aber dennoch von der Seite Gottes her, sie nicht überzubetonen, ist die theologische Absicht dieser Lehre.

Wenn man nun noch auf die Frage eingehen will, welche Art von Spiritualität ihr entspricht oder ob die Spiritualität umgeformt wird, wenn man von der absoluten Menschwerdung überzeugt ist, so müßte im Rückblick auf die Geschichte vielleicht festgehalten werden, daß die Frömmigkeit Bonaventuras und sein Begriff der affectio pietatis nicht die einzige Möglichkeit ist und sogar aufs ganze gesehen, sich als zu eng erweist. Auch für die Summa Halensis ist ja die affectio entscheidend. Sie ist sogar in ihrem theologischen Wissenschaftsbegriff verankert nicht als etwas bloß Praktisches, sondern als das besondere Organ der theologischen Erkenntnis von heilsgeschichtlichen und gnadenhaften Realitäten. Für die Summa Halensis ist also affektive Theologie und die Lehre von der absoluten Menschwerdung kein Widerspruch. So braucht auch gerade heute eine der Erkenntnis zugewandte Spiritualität die Weitung des Begriffs der Heilsgeschichte über die rein faktischen Gegebenheiten hinaus. Wenn der menschliche Geist sich gegen eine gewisse Enge der Denkmöglichkeiten zur Wehr setzt, so muß darin kein falscher Rationalismus gesehen werden, es kann dies auch eine, mittelalterlich gesprochen, affektive Erkenntnis sein, wenn man mit Hilfe der modernen Wissenschaft immer tiefer in die Schöpfung eindringt. So kommt man zu einer theologischen Spiritualität, die den Bereich der bloßen Frömmigkeit überschreitet.

3. Das Problem von menschlicher Individualität und Hypostasis Christi

Petrus Lombardus gibt in der VI. Distinctio des 3. Sentenzenbuches die drei Erklärungen wieder, die zu seiner Zeit für die hypostatische Union gegeben wurden. Es handelt sich um die sogenannte Assumptustheorie, Subsistenztheorie und Habitustheorie[8]). Die erste dieser Meinungen hat ein besonderes Verständnis für

[7]) STh III q. 1 a. 3.

[8]) Vgl. zu den drei opiniones besonders E. Poppenberg, *Die Christologie Hugos von St. Viktor*, Hiltrup 1937, 42–47.

die relative Eigenständigkeit des Menschen Jesus. Die Summa Halensis vertritt weitgehend diese Auffassung. Etwas später ist es dann, wie Bonaventura im Sentenzenkommentar sagt, die zweite Meinung, die sogenannte opinio media, die von fast allen Lehrern der Theologie festgehalten wird. Das brachte ohne Zweifel einen Wandel in der Ausformung der Lehre von der hypostatischen Union mit sich. Bei Thomas in der Summa spürt man schon einen etwas größeren Abstand von der Diskussion um die drei opiniones, aber seine Entscheidung ist scharf und wiederum mit der Bonaventuras übereinstimmend.

In der Summa Halensis heißt es immer wieder inbezug auf Jesus: iste homo. Iste aber meint individuum[9]). So ist auf die menschliche Individualität Jesu aller Wert gelegt. Die Frage, ob Christus secundum quod homo ein individuum sei, wird ohne Einschränkung positiv beantwortet. Die Summa Halensis spricht sogar von zwei Individuationen, und inbezug auf beide ist Christus ein menschliches Individuum. Die erste Individuation besagt die singularitas, daß eine substantia rationalis vorliegt, die von allen andern unterschieden ist. Die zweite Individuation aber meint die collectio proprietatum, die in keinem andern Menschen die gleiche ist, oder die incommunicabilitas der Leib-Seele-Einheit[10]). Beides ist in Christus von menschlicher Seite her erfüllt und vorhanden. Singularitas und incommunicabilitas sind aber für die Summa Halensis nicht nur die beiden Individuationsstufen, sie sind auch der Unterbau ihres dreischichtigen Personbegriffs. Zum Personsein gehören singularitas, incommunicabilitas, dignitas[11]). Erst die dritte Schicht bringt das Personsein hervor, setzt jedoch den Unterbau von singularitas und incommunicabilitas voraus.

Nun ist es aber nach der Summa Halensis bei Christus so, daß singularitas und incommunicabilitas von der menschlichen Seite her vorliegen, während der Logos die personale dignitas leistet. Dies ist der Grund, daß Christus wohl ein menschliches Individuum, aber nicht eine menschliche Person ist. »Distinctio personae sumitur secundum id quod in ipsis personis invenitur nobilius. Quia ergo in homine assumpto nobilissimum est esse Filius Dei, ideo secundum hoc inest ei distinctio personalis.«[12]) Ein solches Ernstnehmen der menschlichen Individualität Christi mit der Fülle seiner Eigenschaften ist besonders dazu geeignet zu zeigen, daß seiner Menschheit und Menschlichkeit nichts fehlt, obwohl das Personsein vom Logos her gewährleistet ist.

Zur Betonung der relativen Eigenständigkeit Christi qua homo dient in der Summa Halensis auch noch der Begriff der hypostasis. Er wird definiert als »existentia vel substantia incommunicabilis ex quibuscumque distinguentibus«[13]), wobei das erste Wort an die Persondefinition Richards von St. Viktor erinnert, von dem es in der Summa Halensis gleich anschließend heißt, daß er manchmal Person für hypostasis sage. Was die Summa Halensis unter hypostasis versteht, ist gleichsam etwas Mittleres zwischen Individuum und Person, nämlich der Träger der individuellen Eigenschaften, dem aber die das Personsein ausmachende dignitas noch nicht zuerkannt wird. In diesem Sinne heißt es hier, daß jede Person auch

---

[9]) SH III Tom. IV n. 51 ad 3.
[10]) SH III Tom. IV n. 35 und n. 52.
[11]) Vgl. dazu A. Hufnagel, *Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales*, in: Zeitschr. f. Phil. u. Theol. (1957) 148–174.
[12]) SH III Tom. IV n. 35.
[13]) SH III Tom. IV n. 52. Vgl. Alexanders *Sentenzenglosse;* »*Nota quod persona est hypostasis distincta per proprietatem dignitatis; hypostasis est existentia incommunicabilis ex quibuscumque individuantibus, supposita essentia.*« Dist. VI n. 13, Quaracchi 1954, 78.

hypostasis sei, aber nicht jede hypostasis auch Person. »*Hypostasis est communis personae et individuo. Unde Christus inquantum Filius Dei, est hypostasis quae est persona, inquantum vero est iste homo, est hypostasis, quae est individuum.*«[14]) Die hypostasis ist also nach der Lehre der Summa Halensis in Christus zweimal da, von der göttlichen Seite her im Sinne des Personseins, von der menschlichen Seite her als Individuum. Mit dem Begriff der hypostasis soll für Christus ein menschlicher Einheitspunkt seiner menschlich individuellen Bestimmtheiten festgehalten werden, der jedoch in der dignitas des Personseins vom Logos übergriffen wird, so daß von einem Auseinanderklaffen in eine nestorianische Zweiheit hier nicht die Rede sein kann.

Wie steht Bonaventura zu diesem christologischen Problem? Bei der Frage, Utrum Christus secundum quod homo sit individuum, wird ihm zwar die Individualität in einem abgeleiteten, aber nicht im eigentlichen Sinne zuerkannt. Weil der Begriff individuum von Bonaventura ganz auf hypostasis und persona hingedacht ist, als selbständiger modus existendi und nicht bloß als collectio proprietatum, heißt es von Christus secundum quod homo, ihm fehle die plena ratio individui[15]). Bei der Ablehnung des menschlichen Personseins Christi wird zwar die Dreischichtigkeit von singularitas, incommunicabilitas, dignitas angeführt, aber nicht wie in der Summa Halensis, um damit zu erweisen, daß Christus ein menschliches Individuum sei, sondern nur, um zu zeigen, daß er nicht menschliche Person ist[16]). Bei Bonaventura fällt also die theologische Bedeutsamkeit der menschlichen Individualität Christi weg.

Was die in der Summa Halensis vorgetragene Lehre von der göttlichen und menschlichen Hypostase angeht, so wendet Bonaventura in seiner Beurteilung wieder die gleiche Methode an wie vorher bei seiner Stellungnahme zum Problem der absoluten Menschwerdung. Zuerst wird sie gelten gelassen, dann abgewertet und schließlich ganz zurückgewiesen. Bonaventura sagt, daß die Auffassung von den zwei Hypostasen oder supposita in Christus zur ersten opinio, also der Assumptus-Homo-Theorie gehöre. Sie habe einmal viele Vertreter gehabt, aber jetzt, da die zweite opinio über die hypostatische Union in den Vordergrund gerückt sei, habe sie eigentlich kaum noch welche. Kurz gesagt, Bonaventura hält diese These für historisch überholt und damit abgetan. »Quoniam igitur natura humana in Christo substantificatur in divina persona, hinc est quod unum est ibi suppositum.«[17]) Um der stärkeren Betonung der Einheitlichkeit Christi willen tritt also die relative Eigenständigkeit seines Menschseins zurück.

Dies ist auf dem Boden der zweiten christologischen Meinung nicht anders zu erwarten, weil sie die Verbindung der Naturen in Christus viel enger sieht. Bei Petrus Lombardus heißt es inbezug auf diese Auffassung: »*Sunt alii qui . . . dicunt*

[14] SH III Tom IV n. 52.

[15]) Vgl. Buch III dist. X a. 1 q. 3 S. 231: »*Individuum dicitur quod est indivisum in se. Et sic absque dubio Christus est individuum secundum quod homo. Alio modo dicitur individuum quod est ab aliis divisum et subsistit in se et per se; et hoc modo accipiendo individuum, humana natura in Christo non est individuum.*« Vgl. auch die nachfolgende Unterscheidung von *individuum proprie dictum und individuum secundum quod accidens dicitur aliquod individuum.* Die Weise, wie man vom menschlichen Individuum Christi sprechen könne, liege genau in der Mitte.

[16]) SC III dist. V a. 2 q. 2 S. 133.

[17]) SC III dist. VI a. 1 q. 1 S. 149f. Man muß beachten, daß Bonaventura in diesem Zusammenhang philosophisch außerordentlich sauber arbeitet. So unterscheidet er auch hier wieder innerhalb des suppositum-Begriffs das suppositum in quo und das suppositum de quo. »*Si dicatur suppositum illud de quo alterum praedicatur et quod subicitur superiori, Christus secundum quod homo est suppositum. Si vero dicatur illud in quo totum esse rei stabilitur et fundatur, sic non est concedendum Christum esse suppositum secundum quod homo*« (Dist. X a. 1 q. 3 S. 231).

hominem illum non ex anima rationali et carne tantum sed ex tribus substantiis, divinitate, carne et anima constare.«[18]) Es ist klar, daß bei dieser Formulierung der drei Substanzen in Christus das ille homo nicht mehr auf ein menschliches Individuum oder suppositum bezogen werden kann, sondern nur noch auf die Person des Logos.

Thomas nun in seinen metaphysischen Vorerörterungen zur Christologie der Summa gibt zwar zu, daß die humana natura Christi quoddam individuum sei[19]), aber die Lehre von den zwei Hypostasen lehnt er schärfstens ab und setzt sie dem Nestorianismus gleich. »*Quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei, et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi. Quod quidem apparet erroneum.*«[20]) Thomas zitiert Cyrill und das Ephesinum, um zu erweisen, daß die Differenz von Hypostasis und Person zu gering sei, als daß man Christus eine menschliche Hypostase zusprechen könne. Der starke Unterschied, wie ihn die Summa Halensis zwischen hypostasis und persona annimmt, ist für Thomas nicht einleuchtend. Bei ihm rücken beide Begriffe wieder so nahe zusammen, daß ihm die unterscheidende dignitas nicht wichtig genug erscheint, um in ihr die Lehre von der hypostatischen Union zu verankern[21]).

Die am Beginn der Hochscholastik vertretene Lehre von der göttlichen und menschlichen Hypostase in Christus, in Einheit gebracht durch die eine Person des Logos, wird also wenig später wieder zurückgeschraubt auf die von Cyrill überwundene Gefährdung des Christusglaubens, obwohl es sich dabei um etwas Anderes handelte. Philosophisch gesehen, liegt hier wieder eine Vereinfachung vor. Die größere Denksubtilität geht verloren, aber die Einheitlichkeit und pädagogische Einprägsamkeit der Lehre von der hypostatischen Union und damit des Christusbildes wird gefördert. Die in der Summa Halensis vertretene Lehre vom menschlichen Individuum und der menschlichen Hypostase Christi tauchte jedoch noch mehrfach in der Theologiegeschichte auf, ohne daß man sich der Gefahr des Nestorianismus verfallen glaubte.

Die genaue Kenntnis eines mittelalterlichen Werkes wie der Summa Halensis kann geradezu für moderne dogmatische Bestrebungen hilfreich sein, Christus bei voller Wahrung seiner einen Personalität, welche die des Logos ist, dennoch ein menschliches Ich zuzusprechen. Aus dem exegetischen Befund des Neuen Testamentes geht hervor, daß Christus zuweilen als Sohn des Vaters, zuweilen als Mensch die Ich-Form von sich gebraucht. Die unter dem Namen des Theologen

---

[18]) Sent. Lib. III dist. VI cap. 3, Quaracchi-Ausgabe, S. 144.

[19]) STh III q. 2 a. 2 ad 3.

[20]) STh III q. 2 a. 3.

[21]) Thomas zitiert besonders die Stelle aus der Verwerfung des Nestorianismus, in der das Wort dignitas fällt. Es ist aber unverkennbar, daß der Begriff dignitas in der nestorianischen Christologie verschieden ist von der dignitas im metaphysischen Aufriß der Person, wie ihn die Summa Halensis bietet.

Vgl. zu dieser Frage auch die *Quaestio de unione Verbi Incarnati*, a. 2: Divi Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae* II, Paris 1883, 540–547.

Nicht unmittelbar, aber indirekt mit unserm Problem hängt die Frage zusammen, ob Thomas in Christus ein einziges Sein, das göttliche, anerkennt, oder ein doppeltes Sein. Daß er hier eine ausgesprochene Lehrentwicklung durchgemacht und seine anfänglich zu enge Christologie geweitet hat, zeigt M. D. Koster, *Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein?* in: Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus, München 1957, 607–624. Vgl. ferner I. Backes, Die christliche Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon II, hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1953, 923–939.

Basly bekannt gewordene christologische Richtung verfolgt einerseits diesen biblischen und dogmengeschichtlichen Ansatzpunkt, anderseits hat sie sich aber zu sehr vom Metaphysischen ins Psychologische bewegt[22]). Abschließend zu diesem komplexen Themenkreis läßt sich nur sagen, daß die Diskussion offen ist und die künftige theologische Arbeit erst erweisen muß, ob nicht das Christusbild der relativen Eigenständigkeit seiner Menschennatur besser geeignet ist, den Ergebnissen der heutigen Exegese gerecht zu werden, und dabei doch dogmatisch unanfechtbar bleibt.

4. Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Lehre von der Empfängnis und Geburt Christi

Bei diesem Thema haben wir zunächst die Gelegenheit, einmal eine franziskanische Gemeinsamkeit zwischen der Summa Halensis und Bonaventura zu beobachten, dann aber auch, eine mittelalterliche Kuriosität festzustellen, die überall mit gleicher Kritiklosigkeit hingenommen ist.

Petrus Lombardus vertritt die Ansicht, daß Maria im Augenblick der Empfängnis Christi vom Heiligen Geist gereinigt und geheiligt wurde. Die Hochscholastik hat insgesamt die Lehre von der sanctificatio in utero angenommen und deutet das bei Petrus Lombardus berichtete Ereignis als eine zweite Heiligung Marias[23]). Das Verhältnis zwischen ihrer ersten und zweiten Heiligung wird nun überall verschieden gedeutet. Die Summa Halensis versteht unter der Heiligung im Mutterschoß die Befreiung Marias von Schuld und Sündenverhaftung, was ihre eigene Person betrifft, und unter der zweiten bei der Empfängnis Christi die Reinigung ihrer Natur als Prinzip der Weitergabe im Kind. Dies hängt mit der besonderen Lehre der Summa Halensis zusammen, daß durch alles innergeschichtliche Heilshandeln Gottes nur die Person des Menschen geheiligt wird, die menschliche Natur aber erst bei der eschatologischen Umwandlung, wofür der Begriff der zweiten iustificatio bereitsteht. Was an Maria bei der Empfängnis Christi geschieht, ist also eigentlich etwas Eschatologisches, hat aber den unmittelbaren Sinn, die Annahme der sündenfreien Menschennatur Christi aus ihr zu ermöglichen. Damit hängt etwas anderes zusammen: In der Summa Halensis ist, zunächst einmal für das Heilsgeschichtliche und noch nicht in gleicher Weise für das theologische Menschenbild, die aristotelische Anthropologie durchbrochen, nach welcher die

---

[22]) Vgl. vor allem: Déodat de Basly, *L'Assumptus homo*, in: La France Franciscaine (11) 1928 285–314; *Le Moi de Jesus Christe*, ebd. 12 (1929) 125–160, 325–352; *La structure philosophique de Jésus l'homme de Dieu*, ebd. 1937. Léon Seiller, *La Psychologie humaine du Christe et l'unicité de Personne*, in: Franziskanische Studien 1941 (indiziert). Einen guten Überblick zum Stand der Diskussion gibt R. Haubst, *Probleme der jüngsten Christologie*, in: Theol. Rev. 52 (1956) 145–162. Vgl. auch den Artikel *Assumptus-Homo-Theologie* von H. Diepen im Lexikon für Theologie und Kirche –, 2, 948. Diepen stellt knapp die verschiedenen Stufen der modernen Assumptus-Homo-Theologie heraus und macht darauf aufmerksam, daß ihre extremen Vertreter sich zu Unrecht auf die lateinischen Kirchenväter, das Konzil von Chalcedon und Scotus berufen, mit Recht aber auf die antiochenische Schule, die prima opinio beim Lombarden und eine neoskotistische Schule im 17. Jahrhundert. Vgl. ferner J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu, in: Das Konzil von Chalkedon III, hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1954, 81–237. Neuestens ist in diese Diskussion eingetreten E. Guttwenger, *Bewußtsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960. Er hat das Problem aus dem Psychologischen wieder stärker ins Theologische zurückgelenkt. Vgl. dazu J. Ratzinger, *Bewußtsein und Wissen Christi*. Zu E. Guttwengers gleichnamigen Buch, in: Münchener Theol. Zeitschr. 12 (1961) 78–81.

[23]) Vgl. dazu E. Gößmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, München 1957, 71–74 und 131–174.

aktiv-schöpferischen Kräfte dem Mann zufallen und die passiv-rezeptiven der Frau. Der Mutterschaft Marias wird demnach die Bedeutung eines activum principium conceptionis carnis Christi zugesprochen[24]).

Hier liegt die Gemeinsamkeit mit Bonaventura und der Unterschied zu Thomas. Obwohl Bonaventura das Verhältnis von erster und zweiter Heiligung Marias etwas anders deutet, hat er die Aktivität ihrer Mutterschaft noch mehr betont als die Summa Halensis und die am Heilsgeschichtlichen gewonnene Korrektur des Aristotelismus auch auf seine theologische Anthropologie ausgedehnt: Jede Mutterschaft ist eine aktive cooperatio, die Marias aber in ganz besonderer Weise[25]).

Thomas faßt dagegen den Heiligen Geist bei der Empfängnis Christi als das aktive Prinzip auf, während sich nach ihm die Mutterschaft Marias darin erschöpft, rein passives Prinzip zu sein[26]). Maria kommt also in dieser Konzeption auch nicht zur Übertragung der Erbsünde in Frage, daher kann ihre Heiligung, sowohl die erste wie die zweite, nur von persönlicher Bedeutung für sie sein, und der christologische Sinnbezug geht zurück. Die Franziskanertheologen betonen also die menschliche Eigenständigkeit Marias viel mehr als Thomas, vielleicht ein erstaunlicher Befund, der sich aber hier aus ihrer größeren Kritik gegenüber dem Aristotelismus erklärt. Man hat bisher vielleicht nicht genügend beachtet, wie sehr die Lehre von der Heiligung Marias bei der Empfängnis Christi zur Voraussetzung gedient hat für die allmählich daraus entwickelte Lehre von ihrer Erbsündenfreiheit. Bis zum Mariale Pseudo-Alberts hat nicht das Wort »Ave gratia plena« die Dogmengeschichte vorwärts getrieben, sondern das theologisch viel gewichtigere: »Spiritus sanctus superveniet in te«. Diese dogmengeschichtliche Erkenntnis hilft uns vielleicht, das heutige Dogma von der Immaculata Conceptio Marias richtig einzustufen und heilsgeschichtlicher zu interpretieren.

Besser nicht zu erwähnen wäre die bei Petrus Lombardus mitgeteilte Auffassung, der Leib Christi sei im Augenblick der Empfängnis völlig ausgeformt gewesen, wenn auch winzig von Gestalt. Dies wird mit der unendlichen Wirksamkeit des Heiligen Geistes begründet, mit der hypostatischen Union des Leibes wie der Seele seit der Empfängnis und mit dem Prinzip *»anima forma corporis«*. Man muß hier von einer biologischen Festlegung des metaphysischen Denkens sprechen, in der Summa Halensis, bei Bonaventura und Thomas ebenso kritiklos übernommen wie bei vielen andern Autoren[27]). Die natürliche Entwicklung wird dem Leibe Christi also abgesprochen. Dies ist ein Beispiel für das Vergessenswerte an der mittelalterlichen Theologie. Man sollte darin eine Warnung erblicken vor der falschen Übertragung theologischer Gegebenheiten auf die biologische Ebene[28]).

[24]) SH III Tom. IV n. 66.
[25]) SC III dist. IV a. 3 q. 1 S. 110–112.
[26]) STh III q. 32 a. 4.
[27]) SH III Tom. IV n. 86.
SC III dist. III p. 2 a. 3 q. 1 und 2 S. 90–93.
STh III q. 33 a. 1.
[28]) Dies gilt insbesondere für das Gebiet der Mariologie, und es ist selbstverständlich wahr, daß die Übertragung einer theologischen Wahrheit auf die biologische Ebene um so falscher wird, je unzutreffender das biologische Denken ist, dessen man sich bedient. Deshalb hat A. Mitterer in seinen verschiedenen Arbeiten auch mit Recht das aristotelisch-erzeugungsbiologische Denken an der modernen Entwicklungsbiologie korrigiert. Daß aber eine letzte Inkommensurabilität zwischen theologischer und biologischer Aussage unaufhebbar bestehen bleibt, zeigen seine Versuche zur Genüge.

5. Gnadenfülle und Wissen Christi:

Am meisten beachtet sind unter den Seinsqualitäten Christi im Mittelalter seine gratia und seine scientia. Beginnen wir wieder mit der Summa Halensis. Die Begnadigung Christi wird hier wie allerwärts unter dem dreifachen Gesichtspunkt der gratia unionis, gratia capitis und gratia qua singularis homo behandelt. Damit ist seine Relation zur Trinität, zur gesamten Menschheit und seine individuelle Heilssituation als Mensch bestimmt. Schaut man die Lehre von der gratia unionis in der Summa Halensis genau an, so stellt sich heraus, daß das Christusgeheimnis oder die hypostatische Union als Steigerung der allgemein menschlichen Heilssituation ins Maximale verstanden ist. Gnade besagt Vereinigung mit Gott, gratia unionis aber die größtmögliche, die sich als personales Einssein des begnadeten Menschen mit dem Logos darstellt. Inhaltlich wird sie beschrieben als Geistesfülle. Die menschliche Natur Christi oder, um mit der vorausgehenden Lehre der Summa Halensis zu sprechen, sein menschliches Individuum ist ganz und gar vom Heiligen Geiste durchdrungen, der auch uns zur communio Trinitatis führt. Christus ist also der in höchster Geisterfülltheit existierende Mensch, bei dem die Gotteserkenntnis und Gottesliebe zur personalen Einheit mit dem Logos gesteigert ist. Dies entspricht ganz der Auffassung von der relativen Eigenständigkeit des Menschseins Christi in der Summa Halensis.

Die gratia capitis kann demnach nicht anders aufgefaßt sein als ein Überströmen der Geistesfülle des Hauptes auf die Glieder, d.h. auf die Menschen aller Zeiten, die in der fides stehen. »*Christus dicitur esse caput ratione fidei. Fides nostra et antiquorum eadem est, quamvis per tempora varietur. Nos credimus Christum incarnatum, ipsi vero crediderunt incarnandum.*«[29]) Der Gedanke der ecclesia ab Abel und die Überzeugung von der qualitativen Gleichartigkeit der fides im Alten und Neuen Testament bei zunehmender Revelationsbreite sind also die Voraussetzungen für das Hauptsein Christi durch alle Zeiten. Mit den aristotelischen Begriffen sensus und motus, welche im physischen Bereich den Einfluß des Hauptes auf die Glieder darstellen, wird verdeutlicht, daß sich das Hauptsein Christi als Influenz des Glaubenssinnes und der Liebesbewegung geltend macht.

Bei der individuellen Heilssituation Christi geht es um seine gratia secundum quam est quidam homo sanctus, die in der praeeminentia aller Tugenden und Gaben gesehen wird. Die Summa Halensis fragt, wie die im Johannesprolog bezeugte Gnadenfülle Christi sich zu der auch für Stephanus und Maria sowie für die ganze Kirche in der Schrift bezeugten Gnadenfülle verhält. Es ist das Zusammenwirken der gratia unionis mit der gratia capitis und der gratia qua singularis homo, das diese besondere Gnadenfülle Christi ausmacht. So kommt es zu einer einheitlichen Zusammenschau der drei Komponenten der gratia Christi und gerade dadurch zur Einheitlichkeit der Christologie.

Bonaventura und Thomas kennen in ihrem Abschnitt über die gratia Christi nur eine Zweiteilung, zuerst behandeln sie seine Begnadigung als einzelner Mensch – Bonaventura sagt seltsamerweise singularis persona –, dann die gratia capitis. Diese ist annähernd so gedeutet wie in der Summa Halensis, vor allem als principium sensus et motus, nur daß Thomas noch kirchenrechtliche Fragen einschließt, z.B. die, wie der Papst am Hauptsein Christi partizipiere[30]). Der heilsgeschichtliche Aspekt, daß Christus durch die fides für die Menschen aller Zeiten

[29]) SH III Tom. IV n. 101.
[30]) STh III q. 8 a. 6.

Haupt ist, fehlt auch bei Thomas und Bonaventura nicht. Die gratia unionis wird aber hier nicht eigens, sondern nur in Abgrenzung von den beiden andern Gnaden behandelt, sie ist von Thomas wie von Bonaventura weiter oben bei der Lehre über die hypostatische Union eingearbeitet, aber nur ganz knapp bestimmt worden. »Gratia unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi«, sagt Thomas[31]). Für Bonaventura ist der Sentenzenkommentar eigentlich nicht der rechte Ort, nach seiner Lehre über die gratia Christi zu fragen, er hat sie erst später entfaltet, vor allem in der großen christologischen Konzeption der Collationes in Hexaemeron.

Schwer zugänglich für ein modernes Denken ist die mittelalterliche Lehre vom Wissen Christi. Es besteht zumindest die Gefahr, daß trotz genauer begrifflicher Unterscheidung das menschliche Wissen Christi vom göttlichen sozusagen aufgesaugt wird. Dies ist schon in der Frühscholastik bei Hugo von St. Viktor der Fall, dessen christologische Wissenslehre ein wunder Punkt seiner Theologie ist und sogar von späteren mittelalterlichen Autoren korrigiert wurde. Man kann nicht umhin, bei der heutigen Lektüre mittelalterlicher Texte über das Wissen Christi eine gewisse Tendenz zum Monophysitismus wahrzunehmen, wenngleich die mittelalterlichen Autoren selbst nicht so empfanden. Man muß herausbekommen, was das Mittelalter mit der christologischen Wissenslehre eigentlich hat sagen wollen, um die Neubegründung vorzunehmen.

Die Lehre vom Wissen Christi ist in der Hochscholastik in einem mehrfachen Spannungsverhältnis aufgebaut. Nicht nur zwischen göttlichem und menschlichem Wissen, sondern auch zwischen den einzelnen menschlichen Wissensarten untereinander besteht diese Spannung. Die verschiedenen Wissensarten Christi weisen sowohl eine heilsgeschichtliche Gliederung, als auch eine metaphysische Schichtung auf. Nach der Summa Halensis hat Christus außer dem göttlichen Wissen des Logos das Wissen aus der hypostatischen Union, welchem die Einsicht in das Mysterium incarnationis, passionis et redemptionis zugeschrieben wird, also ein ausdrückliches Heilswissen, außerdem aber noch die drei Wissensarten der verschiedenen heilsgeschichtlichen Stände, an denen er partizipiert: vom Urstand die scientia naturae integrae, vom Glorienstand die scientia comprehensoris und vom Stand der gefallenen Natur die scientia experientiae. Letztere ist die einzige Wissensart, in der es einen Fortschritt gibt. Aber bevor Christus mit einer Sache auf experimentelle Weise bekannt wurde, war deren Erkenntnis aus einer der höheren Wissensarten immer schon vorgegeben. Die metaphysische Schichtung dieser Wissensarten von heilsgeschichtlich verschiedener Herkunft gibt nun die Begründung dafür ab, daß sie einander nicht auslöschen. So wird die scientia comprehensoris der ratio superior zugewiesen, die scientia experientiae aber der ratio inferior.

Bei Thomas ist nun die Begriffssprache etwas anders, und er macht aus der christologischen Wissenslehre vor allem auch ein Problem der philosophischen Erkenntnistheorie. Die scientia infusa aufgrund der vollkommenen menschlichen Natur Christi verleiht nach Thomas seiner Seele die species intelligibiles ad omnia ad quae intellectus possibilis est in potentia.[32]) Christus eine scientia experientiae oder acquisita zuzusprechen, hatte sich Thomas im Sentenzenkommentar noch gescheut, in der Summa tut er es aber doch. Da der anima Christi, argumentiert Thomas, nicht nur der intellectus possibilis, sondern auch der intellectus agens

[31]) STh III q. 6 a. 6.
[32]) STh III q. 9 a. 3.

zukomme, so müsse auch die diesem eigene Tätigkeit, das abstrahere a phantasmatibus, verwirklicht werden. Angewiesen war Christus jedoch nicht darauf, weil ihm ja die höheren Wissensarten zur Verfügung standen[33]). Das Heilswissen der gratia unionis fehlt bei Thomas[34]). Bonaventura hat wieder genau die gleichen Begriffe wie die Summa Halensis, aber er gibt nicht eine Analyse der einzelnen Wissensarten, sondern setzt sie als bekannt voraus und bietet hier ein eigenständiges Stück seiner Theologie unter dem Thema cognitio in Verbo, per Verbum, a Verbo. Das ist aber mehr Mystik als systematische Theologie. Es geht hier näherhin um die Beziehung der Seele Christi zum Logos.

Will man zu dieser christologischen Wissenslehre des Mittelalters irgendwie Stellung nehmen, so könnte der paulinische Gedanke von der Kenosis Christi weiterhelfen. Zunächst nützt hier keine abstrakte philosophische Arbeit, sondern eine neue Bestandaufnahme der neutestamentlichen Aussagen von und über Christus. Man müßte den Gedanken der Kenosis so auswerten, daß – mittelalterlich gesprochen – bestimmte Wissensarten Christi zurückgehalten bleiben. So wäre für das Erdenleben außer seinem rein menschlichen Wissen des Pilgerstandes an dem dispensativen Heilswissen aus der gratia unionis festzuhalten, das für die Summa Halensis und Bonaventura so wichtig ist, von Thomas aber aufgegeben wurde. Die unreellen mittelalterlichen Erklärungen zu dem Wort, mit dem Jesus seine Unkenntnis des Gerichtstages bekennt, wären damit aus dem Wege geräumt. Das biblische Bild von Jesus von Nazareth und die dogmatische Christusvorstellung können nur in dieser Richtung einander wieder nähergebracht werden[35]).

6. Das Verständnis von passio und Erhöhung Christi

Bei diesem letzten unserer Vergleichspunkte geht es vor allem um die Beschreibung und die Deutung des Leidens Christi sowie um die Theologie der Auferstehung. Was die Beschreibung des Leidens Christi anbelangt, so ist sie in allen drei Werken ziemlich gleichlautend. Es wird festgehalten, daß Christus in den verschiedenen Schichten seines Menschseins in je verschiedener Weise von der passio betroffen ist. Die sensualitas ist diejenige Seinsschicht, in der sich vor allem das Leiden Christi als dolor ereignet. Den mittelalterlichen Autoren kommt es darauf an zu betonen, daß es der größte Schmerz ist, dolor acerbissimus, der je ertragen wurde, weil es sonst anscheinend kein Erlösungsleiden sein könnte. Die Größe und Schärfe des Schmerzes Christi wird begründet mit der vollendeten Seinsverfassung seiner vom Heiligen Geist empfangenen menschlichen Natur, welcher der Schmerz am meisten zuwider sein mußte. Dieses Steigerungsdenken ist charakteristisch für die mittelalterliche Auffassung des Leidens Christi und hängt zusammen mit der Anselmschen Unendlichkeitsspekulation, daß für die

---

[33]) STh III q. 11 a. 2.

[34]) Vgl. dazu E. Guttwenger, *a.a.O.*, 134: »Während sich die Lehre von der scientia infusa der Seele Christi zur Zeit der Hochscholastik in breitester Front durchsetzte, wurde das Wissen, das man aus der Gnade der hypostatischen Union ableitete, allmählich wieder fallen gelassen, weil ja die unmittelbare Gottesschau der Seele Christi all das leistete, was man dem Wissen, das sich auf die gratia unionis stützte, abforderte. Bei Thomas und Bonaventura tritt dieses Wissen nicht mehr auf.« – Guttwenger übersieht aber, daß das Wissen aus der hypostatischen Union bei Bonaventura noch da ist. Vgl. SC III dist. 14 a. 1 q. 1 S. 297.

[35]) Auf etwas anderer Ebene als hier liegt der Versuch Guttwengers, die christologische Wissenslehre mit der paulinischen Kenosis neu zu begründen, a.a.O. 154f.

gegen den unendlichen Gott gerichtete infinita culpa auch eine infinita satisfactio notwendig ist. Heutzutage kommt es uns nicht mehr darauf an, diese Steigerung des physischen Schmerzes in Christus festzuhalten. Aufschlußreich ist jedoch, daß nach mittelalterlicher Vorstellung das erlösende Tun Christi insbesondere im Leiblichen liegt und erst sekundär eine geistige Leistung ist.

Das Leiden der Seele Christi wird als compassio mit dem leiblichen Schmerz verstanden, Thomas betont aber auch ausdrücklich, daß es die Betrübnis über die Sünden des ganzen Menschengeschlechtes war. Obwohl so gezeigt wird, daß alle Seinsschichten Christi bis hinauf in die geistige vom Leiden Christi betroffen sind, wird doch festgehalten, daß es in ihm noch gleichsam einen vom Leiden ausgesparten Raum gab, in dem die fruitio herrschte. Bonaventura sagt dazu, es sei schwer zu verstehen, wie in Christus bei der Passion dolor und gaudium zugleich bestehen konnten[36]). Er begründet dies aber wie die anderen mittelalterlichen Autoren mit der Zugehörigkeit Christi zum Pilgerstand und zum Glorienstand. In der Summa Halensis erscheint diese Spannung von tristitia und gaudium als eine bewußt von Christus übernommene. Zur Freiwilligkeit seines Leidens gehört es, daß in der höchsten Schicht seines Wesens die Freude herrscht. Diese Freude, die das Leiden nicht relativiert, macht die Leidensübernahme erst möglich und ist die Kraft, von der aus das Leiden übersehen wird. Wenn sie aufgehoben würde, träte die summa tristitia ein, die nach mittelalterlicher Auffassung die Wirkungslosigkeit des Leidens Christi mit sich brächte.

Man kann also gewissermaßen übersetzen: Die mittelalterlichen Autoren haben mit ihrem Zugleichbestehen von tristitia und gaudium in der Seele Christi sagen wollen, daß ihm die Einsicht in den Sinnzusammenhang seines Leidens niemals fehlte und nie die völlige Dunkelheit eintrat. So ist ihnen die Beschreibung des Leidens Christi zum Anlaß geworden, die Anthropologie Christi noch weiter auszuarbeiten. Er bleibt immer, auch in der Stunde des Leidens und Todes, der vollkommene Mensch mit der claritas mentis, dessen geistige Vollendung niemals getrübt wurde.

Was nun die Deutung des Leidens Christi betrifft, so herrschen wieder geringe Verschiedenheiten vor. Bonaventura hebt hier die Anselmsche Idee der satisfactio hervor, daß das Leiden Christi die angemessenste Weise der menschlichen Genugtuung sei. Thomas betont die satisfactio als an den Vater gerichtetes sacrificium, das Letzte und Äußerste, was von Seiten der Menschheit aufgebracht werden konnte, und zwar durch die Liebe dessen, der sich hingibt. Die Parallele zwischen der objektiv-heilsgeschichtlichen und der anthropologischen Ebene wurde am deutlichsten von der Summa Halensis herausgearbeitet. Die iustificatio durch Christus besagt hier immer zugleich das ein für allemal Geleistete und das von jedem einzelnen Menschen immer neu zu Vollziehende. Dieses Wechselverhältnis von heilsgeschichtlichem Faktum und dessen innermenschlicher Aneignung theologisch genau darzustellen, gehört zu den besonderen Feinheiten der Summa Halensis. Es ist verwunderlich, daß Bonaventura im Sentenzenkommentar nicht stärker in dieser Richtung weiter gearbeitet hat.

An der mittelalterlichen Theologie des Leidens Christi fällt auf, daß sie nicht den theologischen Anspruch hochhält wie die Menschwerdungslehre. Die mittelalterliche Christologie ist vornehmlich auf der Spekulation über die hypostatische Union aufgebaut. Das Prinzip der satisfactio als wesentliches Element der Erlösungslehre hat die Gefahr, sich klischeehaft zu veräußerlichen und unter anderem

[36]) SC III dist. 16 a 2 q. 2 S. 356.

auch den Opfergedanken metaphysisch zu vereinseitigen, wenn es nicht in den Rahmen der Leidensfrömmigkeit übergreift.

Dementsprechend beschäftigt sich die mittelalterliche Auferstehungslehre vorwiegend mit den rein äußeren Gegebenheiten der Auferstehung und viel weniger mit deren theologischer Bedeutung. Was abgehandelt wird, sind die Auferstehungserscheinungen und die Qualitäten des Auferstehungsleibes, also modern gesprochen, weitgehend fundamentaltheologische Probleme. Freilich wird auch besonders von Thomas darauf hingewiesen, daß die Auferstehung notwendig war als Antwort der Gerechtigkeit Gottes auf das Opfer Christi, als Bekräftigung unseres Glaubens, daß er wirklich der Sohn des Vaters ist und als Aufrichtung unserer Hoffnung auf die eigene Auferstehung[37]).

Das Faktum, daß die Auferstehung Christi als Argument für unsere fides dient, wird aber in der Summa Halensis noch zu einem besonderen Problem. Ob die argumenta apparitionis der fides nicht das meritum rauben und diese wirklich auferbauen, ist die Frage[38]). Der wahre Glaube an die Auferstehung ist ja nicht identisch mit dem Zustimmen auf Vernunftgründe. Die äußeren Argumente aus den Erscheinungen, so heißt es in der Summa Halensis, werden nun überhöht durch den wahren Auferstehungsglauben, der eine Erleuchtung von oben her ist und dessen Aneignung durch die Argumente nur erleichtert wird. Er ist das testimonium Gottes dafür, daß sich der Sinn der Passion erfüllt hat. Erstaunlich ist es nun aber doch, wenn auch in der Summa Halensis die noch ausstehende Erörterung der Auferstehung Christi sich nur mit diesen untergeordneten Argumenten beschäftigt und eine Theologie der Auferstehung oder des Auferstehungsglaubens im eigentlichen Sinne fehlt. Dieser entzieht sich vielleicht der theologischen Sagbarkeit, soweit das Mittelalter Theologie betrieben hat.

Es mag der Eindruck entstanden sein, als komme in dieser vergleichenden Betrachtung die Summa Halensis zu gut weg oder als sei die weitere Entwicklung der Christologie zu negativ gesehen. Dies mag zum Teil in einer besseren Kenntnis der Summa Halensis subjektiv begründet sein. Das ist aber nicht alles. Die Religiosität von Thomas und Bonaventura ist bereits genügend beachtet. Aber die besondere Spiritualität, die hinter der Summa Halensis steckt und eine ausgesprochen theologische ist, wurde noch kaum entdeckt, könnte aber in ihrer Geistigkeit gerade heute sehr anregen und gern aufgegriffen werden.

---

[37]) STh III q. 53 a. 1.
[38]) SH III Tom. IV n. 190 und 191.

Möglichkeitsbeweis für die Trinität?

Von P. Raphael Schulte OSB, Gerleve

Das Ur- und Zentralgeheimnis unseres Glaubens ist das Geheimnis des dreieinigen Gottes. Allgemein ist die theologische Wissenschaft davon überzeugt, daß auf dieses Geheimnis der Begriff »Mysterium« im tiefsten und eigentlichsten Sinne angewandt werden muß. Wenn es »mysteria proprie dicta« gibt – und das lehrt die Kirche –, dann ist das Trinitätsgeheimnis unter ihnen das erste, aus dem heraus alle anderen sind. Auch ist man sich noch immer darin einig, daß gerade für dieses Geheimnis das Äußerste und Mindeste gilt (und nicht mehr), was anzusetzen ist, um nicht von einem Glauben wider die Vernunft (vgl. Röm 12,1 und Dz 1790) sprechen zu müssen: Jeder Einwand dagegen kann zumindest als nicht notwendig wahr erwiesen werden[1]). Aus diesem Sachverhalt – grundlegende Wichtigkeit und tiefster Mysterium-Charakter des trinitarischen Glaubens – versteht sich, in welch hohem Maße durch die Jahrhunderte hin der Dreifaltigkeitsglaube das theologische Bemühen beschäftigt hat. Neben der Verteidigung der in der Offenbarung grundgelegten Wahrheit gab es immer wieder – menschlich voll verständlich – Versuche innerhalb der gläubigen Theologie, dem Geheimnischarakter nachzuspüren, einen Zugang zu finden, der dem suchenden Verstande größere Einsicht böte.

Bei solchen Versuchen richtet sich das Augenmerk oft auf die Frage, ob man nicht wenigstens nach der Offenbarung die innere Möglichkeit der Dreifaltigkeitsaussage positiv erweisen könne. Bisher sind alle Bemühungen dieser Art gescheitert. Den jüngsten Versuch hat A. Menne in seinem Aufsatz »Mengenlehre und Trinität«[2]) unternommen. Mathematische Überlegungen aus der Mengenlehre sieht er als geeignet an, »den Erweis der Möglichkeit der Trinität« zu erbringen[3]). Ja, »über den Möglichkeitsbeweis hinaus (soll die) mengentheoretische Interpretation der Trinität . . . noch einiges (leisten), was andere (z. B. psychologische und biologische) Interpretationen nicht so gut zum Ausdruck bringen«[4]). Eine Darlegung solcher Zielsetzung und solchen Ergebnisses darf ohne Zweifel auf ein waches Interesse, ja Aufhorchen der Theologen rechnen. Zum ersten Male in der Dogmengeschichte wäre es gelungen, den »Erweis für die Möglichkeit der Trinität« zu erbringen.

Eine Stellungnahme zu diesen Überlegungen ist u. W. noch nicht erschienen. Es wäre schade, wenn die »Neuheit und Ungewohntheit und seine unanschauliche Abstraktheit« des vorgelegten »mengentheoretischen Trinitätsmodells«[5]) dazu führen würden, sich nicht mit ihm zu befassen. Auf der anderen Seite ist es nicht ausgeschlossen, daß eben diese mathematischen Gedankengänge a priori eine

[1]) Vgl. den Artikel »*Dreifaltigkeit*« in LThK, Bd. 3 (²1959) 543–560, bes. 599, und die Literatur dort.
[2]) A. Menne, *Mengenlehre und Trinität;* Münchener Theologische Zeitschrift 8 (1957) 180–188.
[3]) Menne, 188; vgl. 182.
[4]) Menne, 187.
[5]) Menne, 188.

Exaktheit und gar unantastbare Folgerichtigkeit vermuten lassen, gegenüber der Dogmatiker, solange sie »Nicht-Mathematiker« sind, kapitulieren[6]). Wir möchten somit versuchen, zunächst dem vorgelegten Gedankengang nach-denkend zu folgen. Dabei werden notwendig methodologische Fragen auftauchen, die wir dann in einer weiteren Überlegung zu beantworten suchen.

I.

Das Bemühen Mennes zielt darauf, einen »Möglichkeitsbeweis für die Trinität zu liefern«[7]). Ist das gelungen? Wir glauben: Nein.

Die Gründe für das Mißlingen liegen zunächst auf dogmatischem Gebiet. Die Darlegungen zeugen von intensiver Beschäftigung mit dem trinitarischen Geheimnis und dessen theologischer Durchdringung. Und doch vermißt man die bei genannter Zielsetzung unabdingbare Präzision in der Formulierung des Mysteriums der Dreifaltigkeit. Soll nämlich ein echter Erweis der Möglichkeit dessen erbracht werden, was der Inhalt des trinitarischen Geheimnisses besagt, so muß dieser in der Exaktheit gesehen und ausgesprochen werden, wie diese doch durch ein Jahrhunderte währendes theologisches Bemühen schon gewonnen ist. M. sagt: »Das Trinitätsdogma behauptet, daß es nur einen Gott gibt, und daß es drei Personen gibt, von denen jede in gleicher Weise voll und ganz Gott ist«[8]), und später ähnlich: »In dem einen Gott sind drei Personen; jede Person ist voll und ganz Gott; die drei Personen zusammen ergeben(!) nur einen Gott«[9]). In solchen Formulierungen liegen, falls sie keine weitere Präzision erfahren, allerlei Mißdeutungen und Mißverständnisse verborgen, und folglich ist von vorneherein die Gefahr zu Fehlschlüssen gegeben. Das sieht jeder sofort ein, der weiß, mit welcher Behutsamkeit die Aussagen über die Dreifaltigkeit allenthalben in der theologischen Wissenschaft formuliert werden.

Das trinitarische Geheimnis besagt zunächst[10]): Deus unus in essentia, trinus in personis: Pater, Filius et Spiritus Sanctus[11]). In Gott ist also Einheit des Wesens, der Natur anzusetzen, wobei das Entscheidende die numerische Einheit dem Wesen nach ist. Nicht nur die spezifische Wesenseinheit – wie wir Menschen z. B. untereinander spezifisch wesenseins sind –, sondern die numerische Wesenseinheit (essentia re et numero una[12])) ist vom göttlichen Wesen auszusagen. Dabei ist noch besonders darauf hinzuweisen, daß es sich hier um die konkrete, individuelle Substanz handelt, individuell bei Gott sogar in einem absoluten Sinne. Auf der anderen Seite ist zugleich, was die göttlichen Personen

---

[6]) Es kann sein, daß man diesem wie jedem neuerlichen Versuch eines Möglichkeitsbeweises für die Trinität grundsätzlich skeptisch gegenübersteht und ein Eingehen darauf einfach für überflüssig erklärt. Eine Rücksprache mit mehreren dozierenden Dogmatikern ließ uns jedoch erkennen, daß gerade die von Menne dargebotenen mathematischen Überlegungen manchem eine echte Stellungnahme zu seinem Ergebnis verwehren. Wir glauben deshalb, den mit mathematischen und logistischen Gedankengängen weniger vertrauten Theologen einen kleinen Dienst erweisen zu können, wenn wir (in einer auch für Nicht-Mathematiker verständlichen Redeweise) zu den Darlegungen Mennes Stellung nehmen.

[7]) Menne, 182; vgl. 187–188.

[8]) Menne, 183.

[9]) Menne, 186.

[10]) Wir können naturgemäß nur das Wesentlichste herausstellen, wie es für die hier zu durchdenkenden Überlegungen als Mindestmaß gefordert ist.

[11]) Vgl. Concilium Vaticanum: Coll. Lac. VII, 553f u. 513f.

[12]) Vgl. Conc. Vat. (vorige Anm.).

angeht, die Drei-Faltigkeit zu behaupten. Anders ausgedrückt: Trotz der betonten Herausstellung des numerisch einen göttlichen Wesens (das ganz und ungeteilt jede göttliche Person besitzt und hinsichtlich dessen keine der anderen etwas voraushat) sind in Gott drei Personen. Eine jede dieser göttlichen Personen ist von der anderen wirklich und tatsächlich (realiter) verschieden, ohne daß dadurch die numerische Einheit des göttlichen Wesens irgendwie angetastet würde. Entspricht es nun tatsächlich der Wirklichkeit, daß »ein Mathematiker oder Logiker sich (dabei) einfach nichts Vernünftiges mehr vorstellen« kann[13])? Haben nicht Scheeben und andere namhafte Dogmatiker doch vollkommen recht, wenn sie den Einwand, 3 mal 1 sei nun eben 3, als abwegig, ja als oberflächlich erklären[14])?

Wir sehen, die Präzision der Begriffe »Wesen« und »Person« darf nicht außer acht gelassen werden. Allerdings, für uns Menschen ist es – nur im Lichte der natürlichen Vernunft – unbegreiflich, wieso drei wirkliche Personen (die also je und je voneinander sich unterscheiden) doch nur die eine, numerisch eine, absolut individuelle Wesenheit ausmachen können. Dabei ist es für unsere Frage gleichgültig, ob man sich fragt, wie die eine Wesenheit in drei Personen sein kann, oder, wie drei Personen doch nur das eine Wesen ausmachen können[15]). Das Entscheidende ist hier, daß die Zahlen je und je andere Bezüge haben: die Einheit (die 1) wird vom göttlichen Wesen und die Dreiheit (die 3) von den göttlichen Personen ausgesagt. Will man das mathematisch – und sei es nur modellhaft – formulieren, so darf man sich nie einfachhin mit den Ziffern 1 und 3 begnügen, und zwar auf Grund eines ganz elementaren mathematischen Gesetzes. Denn genau so wenig wie man für 1 kg (1 Kilogramm) nicht einfachhin 1, und für 3 m (3 Meter) nicht einfachhin 3 schreiben darf, so auch nicht für »ein Wesen« nur »1«, und für »drei Personen« nicht nur »3«. Den Satz: »Wenn die erste Person voll und ganz Gott ist, die zweite und die dritte desgleichen, und wenn es insgesamt nur den einen ungeteilten Gott gibt, so scheint hier doch die Gleichung zu gelten »3 × 1 = 1«, die sich als Abkürzung dieses Tatbestandes aufzudrängen scheint«[16]), wird somit gerade schon ein Logiker und Mathematiker als abwegig erklären müssen.

So ist also schon die dogmatische Problemstellung bei M. als unzureichend, wenn nicht verfehlt anzusprechen. Es genügt nicht, in der Formulierung des trinitarischen Geheimnisses nur das Gemeinsame der Personen zu bezeichnen, nämlich: Die göttlichen Personen sind *wesens*eins oder *wesens*gleich. Das ist nur das eine Element, und selbst dieses muß stets noch durch die Herausstellung der *numerischen* Einheit des Wesens präzisiert werden. Das andere Element ist gar nicht in die Überlegungen mit eingeflossen: das reale Unterschiedensein der göttlichen Personen. So bleibt die Frage, ob das Wort von der Präzision der mathematischen Begriffe, die »ihre Benutzer zu größerer Behutsamkeit zwingen«[17]), nicht doch auch in derselben Weise für die theologischen Begriffe und ihre Benutzer gilt. Innerhalb der Trinitätslehre sind die entscheidenden Termini »We-

[13]) Menne, 183; vgl. 182f.
[14]) Vgl. die von M. zitierten Autoren (183–184).
[15]) In der frühen Dogmengeschichte ging man in der lateinischen Kirche mehr von der ersten Weise zu fragen aus, in der griechischen mehr von der anderen. Die erschöpfende dogmatische Schau muß sich immer bemühen, beide Elemente – ein Wesen, drei Personen – in einen Blick zu bekommen, wobei noch wichtig ist, daß die heiligste Dreifaltigkeit nichts Statisches, sondern Leben im Ursinne darstellt.
[16]) Menne, 183.
[17]) Menne, 183.

se«, »Person« (neben anderen) tatsächlich von einer solchen Präzision, daß ihr sachgerechter Gebrauch in der hier zur Diskussion stehenden Frage keine Schwierigkeit aufkommen zu lassen braucht. Das wird auch jeder Logiker und Mathematiker anerkennen, der um die Begriffe »Wesen«, »Person«, »Einheit«, »Dreiheit« und andere weiß, wie sie in der ohne Zweifel aus der Umgangssprache stammenden, aber philosophisch-theologisch, also wissenschaftlich präzisierten dogmatischen Redeweise definiert sind.

Die Gründe für das Mißlingen des Möglichkeitsbeweises liegen u. E. nicht nur auf dogmatischem Gebiet. Es kommt noch anderes hinzu. Trotz der »Belege« aus Logik und Logistik finden schon jene logischen Gesetze, die für eine wissenschaftlich-dogmatische Erarbeitung des trinitarischen Dogmas unabdingbar sind, nicht die ihnen zukommende Beachtung.

Die erste Frage ist, ob der hl. Thomas wirklich gelehrt hat, ein Möglichkeitsbeweis für die Trinität könne erbracht werden. Wenn der Aquinate sagt: ». . . sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides«[18]), so will er damit das herausstellen, was er an anderer Stelle so ausdrückt: »Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa sed potest ostendi ea non esse necessaria«[19]). Es genügt nicht, unter Berufung auf logistische Gesetze zu sagen, das »non impossibile« des ersteren Zitates sei äquivalent mit »possibile«[20]. Denn Thomas sagt dort nicht: ». . . sufficit ostendere« oder »demonstrare«, sondern: »defendere«. Was hier »defendere non esse impossibile« heißt, ist im zweiten Zitat ohne alle Zweifel eindeutig herausgestellt. Mit Nachdruck ist da auf »demonstrative« hinzuweisen. Thomas spricht nicht davon, »quae sunt fidei« als »possibilia« auf irgendeine Weise positiv dartun zu können. Vielmehr stellt er bedeutsam und bemerkenswerterweise dies heraus: Alle Einwände gegen die Glaubenswahrheiten können zu allermindest als nicht notwendig schlüssig erwiesen werden. Das in sich richtige logische bzw. logistische Gesetz »›nicht notwendig falsch‹ ist äquivalent ›möglich wahr‹«[21]) trifft gar nicht den Sachverhalt, den Thomas, aber auch nicht den, welchen M. herausstellen will. Und weiter sagt der Aquinate im selben Satz: »quaedam contraria eis (quae sunt fidei) non possunt demonstrative ostendi esse falsa«[22]). Man kann also nicht beweisen (demonstrative ostendere), daß dieser oder jener Einwand falsch ist. Aber auch der Gegner kann nicht zeigen, daß sein Einwand ›notwendig wahr‹ ist. Und folglich kann der Theologe verteidigen, daß die Möglichkeit nicht bezweifelt werden muß. Und das ist genau das, was Diekamp, den M. zitiert, sagt: »Unsere natürliche Vernunft ist imstande . . . zu zeigen, daß kein gegen die Möglichkeit vorgebrachter Einwand zwingend ist«[23]).

Alles in allem ist also vom logischen Standpunkt zu sagen: Der hl. Thomas erklärt: Unsere natürliche Vernunft vermag hinsichtlich des trinitarischen Ge-

---

[18]) S. Th. I q. 32 a. 1 (Menne, Anm. 11).
[19]) *Exp. super lib. Boëthii de Trinitate*, q. 2 a. 3 (Menne, Anm. 15).
[20]) Menne, 181 (Anm. 16).
[21]) Menne, 182 (Anm. 16).
[22]) Vgl. den oben dargebotenen Text.
[23]) So zitiert bei Menne, Anm. 17. Daß Diekamp (mit anderen) das »negativ beweisen« nennt, ist zwar etwas unglücklich (weil mißverständlich) in der Formulierung; es wird jedoch durch die unmittelbar gegebene richtige Erklärung deutlich genug herausgestellt, was gemeint ist.

heimnisses zu allermindest das eine, nämlich demonstrative zu beweisen, daß ein vorgebrachter Einwand ›nicht notwendig wahr‹ ist. Damit ist aber zunächst nur erwiesen: Der Einwand ist ›möglicherweise falsch‹, also nicht: er ist falsch, was schon Thomas selbst herausstellt. Wenn nun aber gegen eine bestimmte Aussage ein Einwand erhoben wird, der als ›möglicherweise falsch‹ erwiesen wird, dann zwingt einen nichts, eben diese Aussage deswegen zu verwerfen. Ja, man darf und muß sie aufrechterhalten, wenn (wie in unserem Fall) eine andere und größere Sicherheit für die Gültigkeit der Aussage vorhanden ist, auch wenn kein Vernunfts*beweis* für den Inhalt der Aussage selbst geliefert werden kann noch dafür, daß er ›möglich wahr‹ ist. So wird also mit dem Satz: »Auf den Fall der Trinität angewandt und positiv ausgedrückt heißt das (nämlich was Thomas lehrt), daß die *Möglichkeit* der Trinität zu beweisen ist«[24]), dem hl. Thomas Gewalt angetan; das hat er eben gerade nicht sagen wollen.

In diesem äußersten Fall, welchen Thomas vor Augen hat (und der beim Trinitätsgeheimnis vorliegt), wird über den Inhalt des Geheimnisses selbst oder auch nur über dessen innere Möglichkeit gar keine Aussage gemacht, sondern nur über den Wahrheitswert des Einwandes. Die Diskussion dreht sich dann nur mehr um den Einwand (der sich natürlich immer nach dem Aussageinhalt des Geheimnisses ausrichten wird). Und für einen solchen Einwand, so sagt Thomas mit Recht, gilt: Er wird stets zumindest als ›nicht notwendig wahr‹ zu erweisen sein. Somit sagt der Aquinate also schlechthin nicht: Die Möglichkeit der Trinität ist zu beweisen; noch sagt er, sie sei als ›nicht notwendig falsch‹ zu beweisen, sondern als ›nicht unmöglich‹ zu verteidigen, was, wie gezeigt, gleichbedeutend ist mit: Der (und jeder) Einwand ist ›nicht notwendig wahr‹. Die Gesetze der Logik und Logistik, die M. anführt, sind also gar nicht sachgerecht auf das Trinitätsproblem angewandt worden.

Man kann somit dem harten Urteil über das »logische Niveau der Trinitätslehre« bei den verschiedenen aufgeführten namhaften Autoren nicht gut zustimmen[25]). Es dürfte zudem auch nicht angängig sein, das Gebiet der Isomorphie (mit Isomorphiekorrelator usw.) der Logistik in der Weise mit der Lehre der Analogie zu identifizieren, wie es M. tut[26]). Es ist offensichtlich, daß Diekamp an der angeführten Stelle Analogien im Sinne der Metaphern meint, die ihm nie als »Beweise« gelten sollen[27]).

Was nun die mathematische bzw. logistische Seite der Bemühungen Mennes angeht, so kann man fragen, ob der Nachweis der Isomorphie der beiden Systeme (Trinitätsgeheimnis auf der einen Seite, die mengentheoretische Überlegung auf der anderen Seite) tatsächlich erbracht ist. Daß das Trinitätsdogma mit dem Satz: «In dem einen Gott sind drei Personen; jede Person ist voll und ganz Gott; die drei Personen zusammen ergeben nur einen Gott« kaum dargetan ist, wurde schon gezeigt. Aber selbst wenn wir uns diesen Ausgangspunkt zueigen machen, bleibt die unrichtige Anwendung der einschlägigen Gesetze erweisbar.

M. schreibt: »G $= 1_a$ d.h. Gott besitzt die göttl. Wesenheit
V $= 1_a$ d.h. Der Vater besitzt die göttl. Wesenheit
S $= 1_a$ d.h. Der Sohn besitzt die göttl. Wesenheit

[24]) Menne, 181.
[25]) Menne, 181–184.
[26]) Menne, 183ff.
[27]) In welchem Sinne die Überlegungen Mennes selbst tatsächlich nur metaphorischen Charakter haben können, wird noch deutlich werden.

H = 1_a d.h. Der Hl. Geist besitzt die göttl. Wesenheit
V = S = H = G d.h. Der Vater ist gleich dem Sohne gleich dem Hl. Geiste gleich Gott«[28]).

Diese letzte Gleichung (diese letzte Aussage) ist mathematisch bzw. logistisch unrichtig. Sie dürfte nur lauten: »V = S = H d.h. Der Vater als die göttliche Wesenheit besitzend ist gleich dem Sohne als die göttliche Wesenheit besitzend und ist gleich dem Hl. Geiste als die göttliche Wesenheit besitzend« (was bedeutet, daß ». . . = G« bzw. ». . . gleich Gott« ganz ausfallen muß). Dasselbe in weniger »abstrakter« Redeweise: Vater und Sohn und Hl. Geist sind, insofern sie je und je die göttliche Wesenheit besitzen (und nur so!), gleich, untereinander nicht verschieden, sondern sich völlig gleich. Also schon mathematisch-logistisch läßt sich aus den ersten vier Gleichungen nicht folgern: Der Vater ist gleich dem Sohne gleich dem Hl. Geiste gleich Gott, was theologisch schlechterdings eine unmögliche Formulierung ist. Ähnliches gilt sodann von der Gleichung: »$1_a + 1_a + 1_a = 1_a$ d.h. Die göttliche Wesenheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes ergeben zusammen die eine göttliche Wesenheit (die jeder Person einzeln voll und ganz zukommt)«[29]). Hier liegt mengentheoretisch keine Schwierigkeit vor. Aber die geforderte eineindeutige Abbildung ist nicht bewerkstelligt. Denn selbst wenn man die benutzten Mengen als konkrete, individuelle Gegebenheiten ansprechen würde[30]), wäre ihre Mächtigkeit 1_a als solche als abstrakte Größe anzusehen. So braucht man die Gleichung: $1_a+1_a+1_a = 1_a$ mathematisch-logistisch nicht zu beanstanden. Aber das Korrelat ist nicht von der Art, wie es für eine echte Isomorphie gefordert ist. Denn das göttliche Wesen in sich ist keine abstrakte Größe, sondern individuell und konkret im absoluten Sinne, und zudem ist auch die göttliche Wesenheit des Vaters, die des Sohnes und die des Hl. Geistes je und je keine abstrakte Größe, sondern stets und immer wieder nur eben diese selbe absolut individuelle und konkrete Gegebenheit. Wollte man also für diesen trinitarischen Sachverhalt (von dem ja auszugehen ist) ein System für eine eineindeutige Abbildung unter den möglichen (mathematischen) Mengen finden, so dürfte es für Vater, Sohn und Hl. Geist wirklich schlechthin nur eine einzige Menge sein. Nur sie besäße eine konkrete Mächtigkeit; denn der absolut individuellen konkreten Wesenheit Gottes darf in einer Isomorphie, wie sie hier gefordert ist, auch nur eine individuelle konkrete Gegebenheit zugeordnet werden. Der Einwand, die Mächtigkeit sei doch tatsächlich ein und dieselbe, ist nicht schlüssig. Denn sie ist es mathematisch, d.h. abstrakt. Alle vorgelegten Mengen haben »dieselbe« Mächtigkeit, aber eben nicht dieselbe individuelle konkrete Mächtigkeit. So könnte die Mächtigkeit der vorgelegten Mengen nur für die Wesensgleichheit innerhalb einer Species, die mehrere Individua in sich trägt, als Korrelat verwandt werden. Man kann aber in einem Korrelat niemals gerade und ausgerechnet auf das Spezifische (in der Trinität

---

[28]) Menne, 186.
[29]) Menne, 186.
[30]) An sich sind mathematische Größen immer abstrakte Größen. Aber man kann auch bei ihnen von Stufungen in der Abstraktion sprechen, ähnlich wie es schon in der gewöhnlichen Sprache der Fall ist. So sind z.B. im Hinblick auf ein konkretes lebendiges Tier die Begriffe ›ens corporeum animatum‹ und ›ens corporeum‹ in bestimmtem Sinne abstrakt, der zweite ist jedoch von größerer Abstraktheit. So liegt also an sich keine Schwierigkeit vor, einer natürlichen konkreten Größe eine abstrakte Größe zum Nachweis einer Isomorphie mathematisch-logistisch zuzuordnen. Niemals aber kann man Größen gleicher Konkretheit Größen verschiedener Abstraktheit zuordnen, um sie dann mit dem Zeichen ›=‹ zu verbinden, wie es im vorliegenden Fall geschieht.

eben die absolut individuelle Konkretheit des göttlichen Wesens) verzichten. Aus dem Gesagten folgt, daß die Isomorphie der beiden vorgelegten Systeme nicht erwiesen ist.

Dasselbe ergibt sich nochmals aus einer anderen Überlegung. Für die vorgelegten Mengen (speziell für die entscheidenden Mengen [3], [4], [5] und [6]) gilt, daß das Verhältnis der Menge zu ihrer Mächtigkeit jeweils das gleiche ist. Deshalb darf man mengentheoretisch (bei entsprechender Definition des Zeichens '=') schreiben: $V = 1_a$, $G = 1_a$ usw. und $V = S = H = G$ und auch $V + S + H = G$, wenn mit diesen Buchstaben die Mengen bezeichnet sind und mit 1_a deren Mächtigkeit. In dem System nun, das sich auf das Mengen-System eineindeutig abbilden lassen soll, in dem Inhalt des Trinitätsdogmas also (selbst dann, wenn man nur die Formulierung Mennes selbst berücksichtigt!), liegt aber eine derartige Gleichheit des Verhältnisses nicht vor. Nehmen wir den Satz: »Gott besitzt die göttliche Wesenheit«, und fragen wir nach dem Verhältnis von »Gott« zu »göttliche Wesenheit«, dann ist, weil Gott ja mit seiner Wesenheit schlechthin identisch ist, das Verhältnis das eines Konkreten gegen das Abstractum. Der Satz würde ebenso richtig heißen: Gott ist die (seine) göttliche Wesenheit, wobei ›Gott‹ konkreter, ›göttliche Wesenheit‹ abstrakter Begriff (Gott-heit) wäre. Real wäre absolut nichts Neues gesagt, da keinerlei reale Distinktion zwischen ›Gott‹ (konkret) und ›göttlicher Wesenheit‹ (abstrakt) besteht. Wenn es dann aber heißt: «Der Vater besitzt die göttliche Wesenheit«, so liegt ein ganz neuer Sachverhalt vor. Denn der Vater ist als Vater (und so soll er ja nun betrachtet werden, wenn es um die Personen geht) ja nicht einfachhin identisch mit der göttlichen Wesenheit. Oder anders: Absolut ist der Vater ›Gott‹ (konkret) bzw. die ›göttliche Wesenheit‹ (abstrakt). Aber unter der Rücksicht seines Vater-Seins ist eben diese Relation mitzusehen. Das Verhältnis ›Gott‹ – ›göttliche Wesenheit‹ ist also nur das des absoluten Wesens (konkret) zu der ebenso absolut gesehenen (abstrakten) göttlichen Wesenheit. Das Verhältnis ›Vater‹ – ›göttliche Wesenheit‹ aber ist das des (konkreten) göttlichen Wesens mit ausdrücklichem Einschluß der realen Relation »Vater-Sein« (»Principium inprincipiatum«, »Ingenitum«) zu der (abstrakten) absoluten göttlichen Wesenheit. Dieses selbe Verhältnis liegt auch bei dem Sohne und dem Hl. Geiste in Hinsicht auf die göttliche Wesenheit vor. So kann man mit Berechtigung sagen, daß sich der Vater so zur göttlichen Wesenheit verhält wie sich der Sohn zu eben dieser göttlichen Wesenheit und nochmals der Hl. Geist zur selben göttlichen Wesenheit verhält (solange man für alle drei göttlichen Personen hier nur berücksichtigt, daß sie dieses untereinander gemein haben, nämlich über das Wesen hinaus eine reale Relation zusätzlich zu beinhalten, ohne diese explicite in den Blick zu nehmen). Aber diesem Verhältnis der göttlichen Personen als Personen zur göttlichen Wesenheit ist das Verhältnis ›Gott‹ – ›göttliche Wesenheit‹ nicht mehr gleich. Denn hier liegt ja nur die Unterscheidung zwischen konkretem und abstraktem Begriff vor. Mathematisch könnte man das so schreiben (wobei W göttliche Wesenheit, V Vater, S Sohn, H Hl. Geist und G Gott bedeuten mögen, um die Symbole, die M. benutzt, aufzugreifen): $V:W = S:W = H:W \neq G:W$ (ausgeschrieben: Das Verhältnis V zu W ist gleich dem von S zu W und gleich dem von H zu W, aber ungleich dem von G zu W). Aus all dem folgt, daß eine eindeutige Abbildung des trinitarischen Sachverhaltes auf das dargebotene mengentheoretische System im Sinne der Gleichung $V = S = H = G$ nicht möglich ist. Denn: Wird eine bestimmte Menge dem aus der trinitarischen Aussage stammenden Begriff ›Gott‹ zugeordnet, und ihre Mächtigkeit dem Begriffe ›göttliche We-

senheit‹, so bedeutet das: Die Menge selbst ist dem concretum, ihre Mächtigkeit dem abstractum zugeordnet. Nichts anderes darf also nun für die anderen Mengen angesetzt werden, als eben nur: concretum gegen abstractum. Das ist aber für die göttlichen Personen so nicht möglich, da ja ›Vater‹ und ›göttliche Wesenheit‹ nicht einfach concretum gegen abstractum in demselben Sinne bedeutet wie ›Gott‹ und ›göttliche Wesenheit‹ (und entsprechend für die anderen Personen). Wir erkennen also auch auf diesem Wege, daß der Nachweis der Isomorphie nicht erbracht ist. Und damit ist der »Erweis der Möglichkeit der Trinität«[31]) hinfällig.

II.

Die vorstehenden Gedankengänge führen uns zu einer grundsätzlichen Überlegung. Es drängt sich nämlich die Frage auf, ob der Versuch eines Möglichkeitsbeweises für die Trinität notwendig scheitern mußte, ob es also gleichsam a priori feststeht, daß derartige Versuche mit mathematischen und logistischen Überlegungen mißlingen müssen, oder ob die Möglichkeit eines derartigen echten Beweisganges grundsätzlich nicht stichhaltig bezweifelt werden kann. Wir stoßen hier auf eine spezielle methodologische Frage, die angesichts der sich allenthalben bewährenden modernen Verwendung mathematischer und logistischer Hilfsmittel in den verschiedenen Wissenszweigen von besonderer Wichtigkeit zu sein scheint. Denn man muß dem, was M. sagt, voll zustimmen: »Theologie als wissenschaftliche Durchdringung des Glaubensgutes kann sich nicht mit bloßer Rückschau auf die theologischen Bemühungen der Vergangenheit begnügen, sondern wie Thomas Aristoteles und Augustinus Plato benutzte, muß auch heute die Theologie alle wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse nutzen, die geeignet sind, ihr Anliegen zu fördern«[32]). So wird jeder aufgeschlossene Theologe Anregungen zur Weiterführung und Arbeiten zur Befruchtung theologischer Forschung mit Freuden begrüßen, woher auch immer sie ihren Ursprung herleiten mögen.

In unserem Zusammenhang lautet daher die Frage: Können mathematische oder logistische Überlegungen in jenen Fällen, wo die menschlichen Bemühungen mit den bisherigen logischen Hilfsmitteln ein mysterium proprie dictum, hier also die Trinität, nicht ergründen konnten, weiterhelfen, und zwar bis zur Einsicht der inneren Möglichkeit, oder kann man zeigen, daß auch sie an derselben äußersten Grenze haltmachen müssen? Eine Beantwortung dieser Frage bedingt naturgemäß zuvor die Klarheit und Einheit der erkenntnistheoretischen Position sowie die Lösung mancher Probleme aus dem Grenzgebiet Logik – (Logistik) – Philosophie – Theologie. Es scheint aber, daß auch schon aus jenen Voraussetzungen, welche die Theologie und damit jegliche Wissenschaft, welche theologische Fragen berührt, schlechthin annehmen und berücksichtigen muß, die hier entscheidende Antwort gegeben werden kann.

Jede Wissenschaft hat die ihr wesenseigenen Gesetze, darüber hinaus die ihr je und je eigene Ausgangsposition. Diese letztere insbesondere ist für manche Wissenschaften (etwa Physik, Chemie) von einer unverhältnismäßig viel größeren Bedeutung als bei anderen (etwa Mathematik). So sind z. B. für die Naturwissen-

---

[31]) Menne, 188.
[32]) Menne, 188.

schaften reale Gegebenheiten so *vor*gegeben, daß jede wissenschaftliche Arbeit nicht nur bei diesen *vor*gegebenen Realitäten zu beginnen, sondern sich auch während der ganzen »Dauer« der Erarbeitung und Durchdringung nach ihnen auszurichten hat. Immer wieder und stets muß sie das Vorgegebene befragen, damit die geistige Bewältigung nicht de facto zu einer Vergewaltigung der gegebenen Wirklichkeit wird[33]). Diese Situation ist uns innerhalb der Naturwissenschaften ganz geläufig; sie wird auch von den Naturwissenschaftlern stets gebührend beachtet, solange nicht unsachgemäße (allerdings nicht immer sofort bemerkte) Überschreitungen der jeder Wissenschaft aus ihren eigenen Prinzipien gegebenen Grenzen unterlaufen. Was am Beispiel der Naturwissenschaft deutlich wurde, gilt in einem ganz besonderen Sinne für die Theologie. Das soll sogleich für unser Problem aufgezeigt werden.

Die innere Möglichkeit eines Sachverhaltes erkennen, heißt, die in der entsprechenden Aussage verwandten Begriffe und deren (innerlich mögliche) Vereinbarkeit (die mögliche seinsgerechte Verknüpfbarkeit der Termini) einzusehen. Da es sich hier um einen schon vor aller geistigen Erfassung durch den Menschen real vorgegebenen Sachverhalt handelt, ist darüber hinaus verlangt, daß die Begriffe die durch sie bezeichneten Realitäten wirklich und erwiesenermaßen adäquat wiedergeben. Sind nun diese Forderungen für das Geheimnis der Dreifaltigkeit erfüllt oder wenigstens erfüllbar?

Der Inhalt der Dreifaltigkeitsaussage ist nicht das Ergebnis einer Denkoperation des menschlichen Geistes, sei sie nun logisch-logistischer, mathematischer oder philosophisch-metaphysischer, künstlerisch-intuitiver oder technisch-konstruktiver Art. Die Dreifaltigkeit ist weiterhin nicht etwas, auf das der die Wirklichkeit durchforschende menschliche Geist gestoßen wäre, das er also in der Wirklichkeit »entdeckt« hätte, und mit dem er sich nun geistig-wissenschaftlich zu befassen, es zu erklären, zu begreifen hätte[34]). Die Dreifaltigkeit ist vielmehr ausgesprochenes Offenbarungsgut. Jedoch, sie ist nicht nur de facto von Christus erstmals als bislang Unerhörtes ausgesprochen und verkündet worden; vielmehr sagt er ausdrücklich, daß nur der, dem es geoffenbart wird (und es so annimmt), weiß, wer der Vater (und der Sohn und der Heilige Geist) ist (vgl. Lc 10,22 u.a.). Zudem ist die Dreifaltigkeit in einer durchaus »unwissenschaftlichen« Form, eben in der Predigt Christi »vor ungebildeten Menschen« verkündet worden. Somit ist für dieses Geheimnis nicht nur das ›Was‹, sondern auch das ›Wie‹ der Aussage ein wissenschaftlich unbedingt zu berücksichtigendes *Vor*gegebenes. Beides, das ›Was‹ und das ›Wie‹, kann und muß nun theologisch-wissenschaftliche Durchdringung erfahren. Dabei haben sich jedoch alle Begriffe und Formu-

[33]) Von hierher ist zu verstehen, weshalb z.B. in der Physik sich im Laufe der Jahre eine Theorie an die andere reiht, die folgende die vorherige zu verdeutlichen, zu präzisieren sucht. Keine erhebt den Anspruch, die physikalische Wirklichkeit schon endgültig eingesehen und erklärt zu haben. Dafür ist der Weg von der Mechanik eines Newton bis zur Relativitätstheorie eines Einstein geradezu klassisches Beispiel, wie auch die jüngst veröffentlichte Heisenbergsche Formel.

[34]) Einen solchen Fall könnte man etwa in der Aussage über die Existenz Gottes (mit allen daraus erwachsenden Folgerungen) sehen, zu welcher sich ja der menschliche Geist tatsächlich aus der ihm eigenen Kraft und nach den ihm eigenen Gesetzen emporschwingen kann (vgl. Röm 1,19ff und Vaticanum). So verstanden, ist Gott tatsächlich ein *Vor*gegebenes ähnlich wie es für andere »natürliche« Wirklichkeiten gilt. Doch schon hier, insofern Gott auf diesem (natürlichen) Wege »erreicht« wird, treten Gesetze für die denkerische Bewältigung seiner Wirklichkeit in Erscheinung, die grundsätzlich eigener Art sind, wie es echte Ontologie und echte natürliche Theologie (Theodizee) genügend deutlich machen. Bei dem Inhalt des Trinitätsgeheimnisses liegt aber nochmals ein gänzlich anderer Sachverhalt vor.

lierungen stets an den Worten auszurichten, in denen das verkündet wurde, was Trinität bedeutet. Nicht fest (und sogar gültig) definierte philosophische, logistische oder mathematische Begriffe bilden also den Ausgangspunkt der Dogmatik, sondern die Predigt Christi. Werden also philosophische und mathematische Termini in der Theologie benutzt, sind sie von dieser Offenbarung her zu determinieren, und nicht umgekehrt.

Daraus ergeben sich manche wichtige Folgerungen. Zunächst wird deutlich, daß die erste Frage für eine wissenschaftliche Erarbeitung des Trinitätsgeheimnisses lauten muß: Was hat Christus gesagt? Um das zu erfahren, ist die Offenbarung, d.h. Schrift und Tradition (in einem für die Theologie klaren Sinne) zu befragen. Das bedeutet nicht zuletzt eine historische und philologische Aufarbeitung der einschlägigen ›loci‹. Sollen also Aussagen, die (auch, nicht: nur) auf Grund historischer Bemühungen deutlich wurden, dogmatisch, metaphysisch und logistisch erarbeitet werden, kann dieser Charakter des »Geschichtlichen« nicht ohne Folgen bleiben. Zumindest der Logistiker wird vor ein Problem gestellt, das er grundsätzlich nicht aus seiner Wissenschaft allein, sondern nur unter steter Befragung des »Historikers« (der er selbst sein mag) bewältigen kann.

Viel bedeutsamer ist jedoch, daß die Begriffe und Formulierungen, die Christus in seiner Predigt »vor Ungebildeten« gebrauchte, nicht wissenschaftlicher Art waren, sondern aus der alltäglichen Umgangssprache stammten. Daher können wir nicht sagen, in welchem Ausmaße z.B. der Begriff »Person« etwas (endgültig) Adäquates über jene »Gegebenheiten« aussagt, die Christus in unwissenschaftlicher Sprache »Vater«, »Sohn«, »Geist« nennt[35]). Weil Christus von Gott als seinem Vater (und unserm Vater), von sich als dem Sohne spricht, können und müssen wir sagen, daß in Gott (denn Christus bleibt durchaus beim »Monotheismus«) das Wirklichkeit sein muß, was im menschlichen Bereich ›Vater‹ und ›Sohn‹ (und was diese Begriffe implizieren) bedeuten. In welchem Sinne jedoch, und ob nicht in einer größeren (und für uns dann auch nach der Offenbarung noch unerhörten) Fülle diese Wirklichkeiten in Gott statthaben, darüber können wir schlechthin nichts Endgültiges sagen. Denn wir haben kein Wort Christi, das uns bedeutete, er habe uns Gott (den Dreifaltigen) ganz, adäquat ausgesagt[36]). Wir können wissenschaftlich nur das behaupten, was jene Worte, die ja zunächst »unwissenschaftlich« sind und »geschichtlichen« Charakter zeigen, hergeben. Das wird zumindest deutlich an der dritten göttlichen Person. »Vater« und »Sohn« verstehen wir ohne Zweifel »personal« und untereinander nicht anders als getrennte »Personen«. Daß aber das, was Christus »Geist« nennt, auch als eine eigene, dritte göttliche Person anzusehen ist, kann nicht aus dem Wort »Geist« verstanden werden, sondern nur aus dem heraus, was Christus über den »Geist« aussagt. Werden also nun diese drei göttlichen »Gegebenheiten« wissenschaftlich (nicht in der Offenbarung!) als »Personen« bezeichnet, so steht von vorneherein fest, daß dieser Begriff zwar etwas Gültiges über jene drei »Gegebenhei-

[35]) Wir glauben nicht, daß man die von Christus gebrauchten Begriffe ›Vater‹, ›Sohn‹, usw. einfach als Metaphern ansprechen darf. Auf der anderen Seite kann man aber kein sicheres Kriterium für die Behauptung vorweisen, mit dem Begriff ›Vater‹ z.B. sei die erste Person nach ihrem ganzen Sein für uns einsichtig adäquat ausgesagt (und Entsprechendes gilt für die anderen Personen).

[36]) Das mag man wissenschaftlich als »bedauerlich« bezeichnen. Sollte man aber nicht auch als Wissenschaftler für das Gegebene (Geschenk) dankbar sein und das be-denken, und nicht *Un*bekanntes als *nicht* gegeben bedauern?

ten« aussagt, ebenso aber auch, daß er den vollen Inhalt nicht adäquat (und zwar eingesehenerweise und comprehensive) wiedergeben kann[37]).

Darüber hinaus bleibt es schlechthin uneinsichtig, wieso zwei Personen wie Vater und Sohn (um nur sie einmal in den Blick zu nehmen) das numerisch ganz individuelle göttliche Wesen eben nicht verdoppeln. Die Begriffe ›Vater‹ und ›Sohn‹, die aus der von Christus gebrauchten Umgangssprache stammen, mögen auf alle nur erdenkliche Weise beleuchtet und durchleuchtet werden, sie zeigen uns nichts, was uns berechtigte, auf die Möglichkeit eines numerisch einen, konkreten Wesens für beide schließen zu können oder zu dürfen. Hier muß auch jede logistische Unterscheidung versagen. Auf der anderen Seite haben wir aus der Predigt Christi aber tatsächlich eine Einsicht bekommen, daß Gott einer ist, und daß in diesem einen Gott ein »Vater«, ein »Sohn« und ein »Geist« mit personalen Zügen (wenigstens in der Fülle, wie der Mensch personal ist) Wirklichkeit sind, und daß diese drei doch »eins« (unum) sind. Dabei sind »Vater«, »Sohn«, »Geist«, »Gott«, »eins« (usw.) keine leeren Begriffe, sondern sagen wirklich etwas Gültiges (und als Offenbarung Neues) und auch je und je »Begreifliches« aus. Aber ihre Verknüpfung untereinander in der Offenbarungsaussage, ja sogar ihre Verknüpf*barkeit* ist uns eben nicht mehr einsichtig, solange wir jenes gültig Gesagte nicht aushöhlen und entleeren. Ohne Zweifel ist es richtig zu sagen: Bei und in Gott müssen auch die logischen und mathematischen Gesetze gelten. Jedoch, welches Gesetz und in welchem Sinne es gilt, das können nicht mathematische, nicht logische und logistische Gesetze klarlegen (kraft ihrer eigenen Prinzipien!), sondern das muß durch sachgerechte und wissenschaftlich »exakte« Prüfung an der in der Umgangssprache geschehenen (geschichtlichen) Predigt Christi in Erfahrung gebracht werden, wobei diese der Maßstab ist[38]).

[37]) Es ist wichtig, darauf zu achten, daß tatsächlich nur die volle, adäquate Einsicht in das, was in der Offenbarungsaussage »Gott« (als konkretes, absolut individuelles Wesen) und »Vater«, »Sohn« und »Geist« (als Personen) je und je ausmachen, eine echte Einsicht in die innere Möglichkeit des trinitarischen »Sachverhaltes« vermitteln kann. Gott ist absolut individuell in einer Weise, wie sie es sonst schlechthin nicht gibt. So wäre es z.B. denkbar, daß irgendwann nur ein einziger Mensch existierte; er wäre dann *de facto* ein Individuum, das die ganze Species ausmachen würde. Gott transzendiert aber jeglichen Species- und Genusbegriff, weil er alles *Sein* transzendiert. Nun beinhalten die göttlichen Personen aber (neben ihrem Proprium) je und je dieses konkrete, absolut individuelle göttliche Wesen. Dieses (wenigstens) muß somit zuallererst ganz in den Blick genommen werden, wenn die Möglichkeit der Dreifaltigkeit eingesehen werden soll. Denn läßt man nur ein »Element« der göttlichen Seinsfülle aus (im Sinne einer bewußt vollzogenen Abstraktion oder in der Weise, wie es ein [noch] undeutlicher Begriff [conceptus minus perfectus, c. confusus] tut), so verhindert das sofort eine gültige Aussage. Denn es geht ja nicht darum, *eine* Möglichkeit für *eine* »Trinität« zu erkennen, sondern die (es kann bei dem absolut individuellen Gott nur diese eine »Möglichkeit« geben) Möglichkeit der von Christus geoffenbarten Trinität. Sie ist (als *Seins*realität) vorgegeben. Um ihre Möglichkeit zu begreifen, muß man zuvor wissen, was sie ist. Ihre Möglichkeit ist aus und von ihrem Sein her zu erklären. Weil Gott schließlich Actus purus und ens omnino simplex ist, bieten nur wirklich adäquate Begriffe die (gerade vom Logistiker geforderte) Gewähr, die Möglichkeit dieses innergöttlichen »Sachverhaltes« einzusehen, der nur in einer gültigen Verknüpfung jener adäquaten Begriffe adäquat ausgesprochen wäre. Somit ist, weil uns die Einsicht dessen, was Gott *ist* (visio Dei sicut est in se), verwehrt ist (für den jetzigen status), auch die Einsicht dessen, daß solches *möglich* ist, unerreichbar.

[38]) Dafür sei ein Beispiel angeführt: Auf welchen Bahnen die Planeten um die Sonne laufen, kann man ohne Zweifel mit mathematischen Hilfsmitteln feststellen. Ob aber das richtige mathematische Gesetz und ob es im richtigen Sinne angewandt wurde, das kann wiederum nur eine entsprechende Beobachtung der tatsächlichen Planetenbewegungen in Erfahrung bringen. Ein in sich richtiges mathematisches Gesetz »gilt nicht« (für die Planeten), wenn die Wirklichkeit anders ist.

Schließlich darf nicht übersehen werden, daß das oberste Kriterium, ob eine Wahrheit der Offenbarung historisch-philologisch und dann dogmatisch-spekulativ (etwa mit Hilfe auch der Logistik) richtig erfaßt, erklärt und wissenschaftlich gültig (d.h. wahr) ausgesprochen ist, wiederum außerhalb all dieser Wissenszweige und über deren Gesetze liegt, nämlich beim »Magisterium Ecclesiae«, d.h. eigentlich wieder und nur bei Gott, der es uns als *Vorgegebenes* darreicht. Dadurch werden die Aussagen der Offenbarung, auch in ihrer wissenschaftlichen Formulierung, durchaus nicht »unlogisch« oder »widerlogisch«; die ratio erfährt keinerlei Vergewaltigung. Aber *Letzt*kriterium ist vorher wie nachher eben nicht der menschliche Geist, nicht die vom Menschen einzusehende Schlüssigkeit und Folgerichtigkeit, nicht einmal die menschliche Einsicht der inneren Möglichkeit, sondern Gottes Geist und Wirklichkeit und die von daher kommende Offenbarung. Wie die Offenbarung selbst, so haben wir auch dieses Letztkriterium von Gott als Vorgegebenes anzunehmen, auf das sich unsere logischen, logistischen und theologischen Bemühungen gründen und stützen können und müssen, die aber gerade deshalb logisch und logistisch unbegründet bleiben müssen, wenn man sich nicht in einem circulus vitiosus bewegen will. Offenbarung und Letztkriterium können aber auch logisch und logistisch unbegründet bleiben, da sie nämlich vor aller Logik und Logistik schon sind – solange die Seinsordnung »vor« der Denkordnung ist, bzw. (was absolut jede Theologie und wirklichkeitsgerechte Philosophie anerkennen muß) solange die göttliche Seinsordnung vor der menschlichen Denkordnung ist.

Zusammenfassend läßt sich somit sagen: Die in der Dreifaltigkeitsaussage vorkommenden Begriffe sind für uns nicht in ihrer ganzen Inhaltsfülle einsichtig. In der für uns zugänglichen Sinnbedeutung (die wahr, wenn eben auch nicht comprehensiv ist) sagen sie wirklich Gültiges (und Neues) über das Innergöttliche aus (was dann auch logistisch aufgearbeitet werden kann). Die entscheidende Begriffs- und Aussage*verknüpfung* ist und bleibt jedoch uneinsichtig; nicht einmal die (oder eine) Möglichkeit der Verknüpfung ist erkennbar. Der Grund liegt letztlich darin, daß schon der volle Inhalt der Begriffe unzulänglich bleibt, umso mehr dann die Einsicht der Verknüpfungsmöglichkeit(en). Das muß jeder Logistiker kraft der Gesetze der Logistik anerkennen. (Er kann höchstens die Offenbarung selbst in Zweifel ziehen.) Sollen logistische Gesetze bei real vorgegebenem Sachverhalt Anwendung finden (um anderes geht es hier nicht), dann ist diese Realität Richtmaß. Besteht nun für alle »natürlichen« (kreatürlichen) Gegebenheiten wenigstens theoretisch die Möglichkeit der Kontrolle an der Wirklichkeit, so ist diese für die geoffenbarte Wirklichkeit schlechthin nicht mehr gegeben. Alleiniges Richtmaß für alle wissenschaftliche Bearbeitung des Offenbarungsgutes ist eben der (unwissenschaftlich formulierte) Wortlaut der Offenbarung selbst (mit Einschluß des Magisterium Ecclesiae). So ist also die für den Logistiker als solchen notwendige Ausgangsposition für einen echten Möglichkeitsbeweis der Trinität nicht erreichbar, nämlich die volle, deutliche Erfassung des Sinninhaltes der in der Offenbarungsaussage verwandten »unwissenschaftlichen« Begriffe, wie sie für die Einsicht der Möglichkeit gefordert ist.

Die Anerkennung dieses Sachverhaltes (der theologisch auch noch aus anderen Gründen feststeht, den aber der Logistiker aus dem hier Dargelegten kraft seiner eigenen Gesetze anerkennen muß) hat nichts mit Unwissenschaftlichkeit zu tun, noch bedeutet er die Sterilitätserklärung theologischer Forschung und Wissenschaft. Das kann uns das Lebenswerk eines Augustinus und eines Thomas lehren. Zwar kann die Logistik den Möglichkeitsbeweis für die Trinität genau so

wenig liefern wie die »traditionelle« Theologie und Logik (und andere Wissenschaften). Es steht ihr aber wie diesen ein unbegrenztes Feld der Forschung offen, falls und nachdem sie die Selbstaussage Gottes auf Grund der über alle menschliche Einsicht erhabenen Glaubwürdigkeit Gottes als Gegebenes (und auch dem Wissenschaftler Geschenktes) »unbegründet« und »uneingesehen« annimmt im Bewußtsein, auf sichereren Fundamenten zu bauen, als sie durch die beste menschliche Einsicht geschaffen werden könnten.

Das Tassilo-Sakramentar

Das älteste vollständig erhaltene Regensburger Meßbuch

Von Klaus Gamber, Regensburg

Aus der Zeit Tassilo III, des letzten der Agilolfinger-Herzöge, besitzen wir den im langobardischen Stil reich ausgestatteten Tassilo-Kelch. Diesen hatte der Herzog dem von ihm gestifteten Kloster Kremsmünster geschenkt. Wie der letzte Agilolfinger mit der Tochter des Langobardenkönigs Desiderius vermählt war, so waren auch seine Bindungen zum Langobardenreich stärker als zu König Karl, der immer wieder bestrebt war, Bayern vollständig dem fränkischen Reich einzugliedern. Leider siegte schließlich doch die Übermacht des Herrschers der Franken, der im Jahre 774 durch die Eroberung von Pavia dem Langobardenreich ein Ende machte und 14 Jahre später, im Jahre 788, auch Tassilo unterwarf, ihn als Herzog von Bayern absetzte, seines Augenlichtes beraubte und in das Kloster Lorsch am Rhein verbannte. Die jahrhundertelangen innigen kulturellen und politischen Beziehungen zwischen Oberitalien und Bayern hatten damit ein vorläufiges Ende gefunden[1]).

Außer dem erwähnten Tassilo-Kelch erinnert noch ein Meßbuch an den letzten Agilolfinger, das sog. *Prager Sakramentar*, eine jetzt in der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels aufbewahrte Handschrift[2]). Sie ist in den letzten Regierungsjahren Tassilos unter Bischof Sintbert (768–791) angefertigt worden[3]). Als eine etwas spätere Hand Ende des 8. Jahrhunderts auf einer leeren Seite die Namen der im Canon zu nennenden Personen eintrug, bekamen den ersten Platz unter den Lebenden König Karl, dann seine Gemahlin Fastrad, seine Kinder Pippin, Ludwig und Rotraud, denen unmittelbar der Name des Regensburger Bischofs Adalwin (792–816) folgt. Bischof Sintbert steht an zweiter Stelle unter den Toten nach einem gewissen Perchtuni. Ihm folgt der Name eines Priesters Eparoxar, ferner die Namen Reginolf, Naothart, Cundraat, Hootto u.a.[4]) Der verstoßene Tassilo fehlt in diesem Verzeichnis. Er wurde im Canon nicht mehr offiziell erwähnt. Seinen Platz hat König Karl eingenommen.

Außer den erwähnten Bischofsnamen Adalwin und Sintbert weisen noch andere Tatsachen auf die Entstehung des sog. Prager Sakramentars in Regensburg hin, so in erster Linie das Fest der Translatio Sancti Martini (Fest der Übertragung der Gebeine des hl. Martin) am 4. Juli[5]). Das für diesen Tag angegebene

[1]) Bezüglich der Beziehungen in späterer Zeit vgl. J. Sydow, *Beiträge zur Geschichte des deutschen Italienhandels im Früh- und Hochmittelalter*, in: Verhandl. d. hist. Vereins f. Oberpfalz u. Regensburg 97 (1956) 405–414.

[2]) Herausgegeben von A. Dold - L. Eizenhöfer (= Texte und Arbeiten, Heft 38–42, Beuron 1949). Nach Prag kam der Codex wie andere Regensburger Handschriften (Prag, Univ. Bibl. III F. 22; Metropolitankapitel A. CLVI) im Zuge der kirchlichen Organisation Böhmens, das bis 973 dem Bistum Regensburg unterstand.

[3]) A. Dold nennt a.a.O. 28 als terminus ante quem das Jahr 794.

[4]) Vgl. A. Dold-L. Eizenhöfer, *a.a.O.*, 17–28, 124*–125*. Unter den Toten erscheint auch eine »Cotani«. Ob damit die in das Kloster Chelles verbannte Tochter Herzog Tassilos gemeint ist?

[5]) A.a.O., Nr. 155 S. 90*.

Meßformular ist sonst nicht bekannt. Dieselbe Messe und am gleichen Tag findet sich nur noch in zwei aus Regensburg stammenden Meßbüchern, dem Wolfgangs-Sakramentar (jetzt in Verona, Cod. 87) und dem Gebhard-Sakramentar (jetzt in Rom, Cod. Vat. 3806), beide aus dem Ende des 10. Jahrhunderts[6]).

Die Feier des Festes der Translatio Sancti Martini in Regensburg läßt auf eine besondere Verehrung des hl. Martin in der Donaustadt schließen, vielleicht sogar auf das Vorhandensein von Reliquien dieses Heiligen. Eine solche Übertragung wäre durchaus denkbar und zwar durch einen der beiden fränkischen Missionare, die Ende des 7. Jahrhunderts an den Hof des Bayernherzogs Theodo nach Regensburg gekommen waren, die Bischöfe Emmeram und Rupert[7]). Nach der Überlieferung stammt Emmeram aus Poitiers, Rupert aus Worms (»Wormaciense civitate«). Ersterer könnte seine Wanderung von Poitiers an den bayerischen Herzogshof über Tours gemacht und dort Reliquien des hl. Martin erworben haben, wahrscheinlicher ist jedoch, wie wir sehen werden, daß Rupert der Vermittler des Martinskultes und eventuell der Überbringer von Reliquien war.

Schon Bauerreiß zweifelt in seiner Kirchengeschichte Bayerns[8]) an der Überlieferung, daß Rupert vorher Bischof von Worms gewesen sei, weil die ältesten Wormser Bischofslisten seinen Namen nicht aufweisen. Deshalb sei hier die Vermutung geäußert, daß statt »Wormaciense« »Marmutiense civitate« zu lesen ist und daß Rupert aus Marmoutier bei Tours, dem ältesten abendländischen Kloster, das auf den hl. Martin zurückgeht, stammt. Daß Rupert Mönch war, ist daraus zu ersehen, daß er nach seiner Niederlassung in Salzburg schon bald ein Kloster (auf dem Mönchsberg) errichtete. Zu diesem Zweck begab er sich nach der Vita nochmals in sein Heimatland, von wo er mit zwölf Mönchen zurückkehrte[9]).

Marmoutier (Maius monasterium) war bis zur Verwüstung durch die Normannen i. J. 853 Pflanzschule vieler fränkischer Bischöfe. Hier lebte der apostolische Geist des Gründers, des hl. Martin, weiter. Von hier aus wäre die Entsendung eines Missionsbischofs nach Bayern durchaus denkbar, ebenso die Tatsache, daß auf diese Weise Martins-Reliquien an den Hof der Bayernherzöge in Regensburg gekommen sind. Glaubensboten kommen gern mit Geschenken zu Fürsten. So brachten auch die Brüder Cyrill und Method, die Missionare der Slaven, als sie beim Papst in Rom um Bestätigung ihrer Mission in Mähren nachsuchten, Reliquien des hl. Clemens aus ihrer Heimat mit[10]).

Sicher steht jedenfalls auf Grund des Tassilo-Sakramentars (und der späteren Regensburger Meßbücher) fest, daß in Regensburg mindestens seit der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts das Fest der »Translatio Sancti Martini« am 4. Juli begangen worden ist. Dazu kommt noch folgendes: In dem genannten Sakramentar finden wir am 11. November, dem Martinsfest selbst, zwei Meßformulare, ein jüngeres,

[6]) A.a.O., S. 25f. Dagegen kennen einige Martyrologien bzw. Kalendare, so bereits das Walderdorffer Fragment aus dem 8. Jahrh., das aus dem Regensburger Bonifatiusmeßbuch stammt, eine solche Translatio am 4. Juli (Mitteilung von P. Siffrin). Das Martyrologium von Cambrai spricht sogar von einer »Ordinatio Martini episcopi et translatio corporis et dedicatio basilicae«; vgl. Analecta Bollandiana 32 (1913) 396.

[7]) Bezüglich des Herzogs Theodo vgl. E. Klebel, in: Verhandl. d. hist. Vereins f. Oberpfalz und Regensburg 99 (1958) 165–206.

[8]) I. Band (St. Ottilien 1949) 48f.

[9]) Seine ersten Nachfolger werden im »*Catalogus episcoporum sive abbatum eiusdem sedis*« Äbte (abbas) genannt; vgl. A. Huber, *Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christentums in Südostdeutschland* II (Salzburg 1874) 8ff.

[10]) Vgl. J. Bujnoch, *Zwischen Rom und Byzanz* (= Slavische Geschichtsschreiber, Band I, Graz 1958) 76.

aus dem gregorianischen Sakramentar entnommen, und ein sehr altertümliches, das offensichtlich gallischen Ursprung verrät, da es mit dem Martinsformular im gallikanischen »Missale Gothicum« weitgehend übereinstimmt[11]). Das weist aber darauf hin, daß die Verehrung und das Fest des hl. Martin schon vor der Zeit des hl. Bonifatius (739) in Regensburg zur Einführung gelangt sein muß. Nun ist der hl. Rupert nach den neueren Forschungen Ende des 7. Jahrhunderts an den Hof des Bayernherzogs gekommen[12]). Aus dieser Zeit stammt auch die »gallikanische« Messe im Tassilo-Sakramentar. Sie ist später in Regensburg nicht mehr gebraucht worden.

Im Tassilo-Sakramentar ist die Martinsmesse mit einer größeren Überschrift als die übrigen Formulare ausgezeichnet[13]), was darauf schließen läßt, daß in der Kirche, in der das genannte Meßbuch verwendet wurde, eine besondere Verehrung des hl. Martin vorhanden war. Nun ist aber nach Meinung von Prof. B. Bischoff, dem besten Kenner der ältesten Regensburger Handschriften, das sog. Prager Sakramentar nicht in der Schreibschule von St. Emmeram geschrieben, sondern in einem bisher paläographisch nicht nachgewiesenen bayerischen Skriptorium[14]).

Da unser Sakramentar unmittelbar für Regensburg bestimmt war– weitere Hinweise werden noch genannt werden –, ist anzunehmen, daß es auch in Regensburg selbst angefertigt wurde[15]). Da aber weiterhin wie erwähnt St. Emmeram als Schreibschule ausscheidet, ist an die herzogliche Pfalz als Entstehungsort der Handschrift zu denken, eine Vermutung, die auch B. Bischoff bereits brieflich geäußert hat[16]).

Die Tradition verbindet nun mit der herzoglichen Pfalzkapelle, der »Alten Kapelle«, schon früh den Namen des hl. Rupert. An der Nordseite des Langhauses liegt die sog. Rupertuskapelle, in alter Zeit auch »Alte Kapelle in der Alten Kapelle« oder »capellula sub gradibus« genannt[17]). Es handelte sich ursprünglich um einen doppelgeschoßigen Bau; der obere Teil, die Erasmuskapelle, wurde im 17. oder 18. Jahrhundert abgetragen[18]). Ob nicht dieses Kirchlein die in späterer Zeit erwähnte Martinskapelle bei der Alten Kapelle darstellt? Eine kleine Martins-

---

[11]) A. Dold-L. Eizenhöfer a.a.O. Nr. 205 bzw. 206. S. 110*f. Besonders zu beachten ist die in der 1. Oration vorkommende Wendung *»patris nostri* martini«, was darauf hinweisen kann, daß der Vermittler dieses Meßformulars mit dem Martinskloster bei Tours in Beziehung gestanden hat.

[12]) Vgl. R. Bauerreiß, a.a.O., 48.

[13]) Vgl. die Lichtbildausgabe zum Prager Sakramentar von A. Dold und L. Eizenhöfer, fol. 74^{r}.

[14]) Vgl. A. Dold-L. Eizenhöfer, a.a.O., 31–37, bes. 36: »Der Schluß ist erlaubt, daß es sich bei dem bisher palaographisch nicht nachgewiesenen Skriptorium um eine nicht unbedeutende Schule handelt, die Eigentümlichkeiten ausbilden konnte . . .« (B. Bischoff).

[15]) R. Bauerreiß dachte zuerst an Isen als Entstehungsort der Handschrift; vgl. A. Dold-L. Eizenhöfer, a.a.O., 37–43.

[16]) Zu untersuchen wäre noch, ob aus dieser Schule noch weitere Handschriften bzw. Fragmente erhalten sind. Zu denken wäre m.E. an das Lektionarfragment in: Clm 7678 (vgl. Lowe, C.L.A. IX, Nr. 1287), das typusmäßig dem Prager Sakramentar entspricht und ebenfalls aus Regensburg stammt, ferner die Handschriften Clm 14080 (Lowe Nr. 1289^{b}), Clm 14653 (Lowe, Nr. 1307) und Clm 14537 (Lowe, Nr. 1304). Mit dem Tassilo-Sakramentar der Schrift nach am nächsten verwandt ist der Cod. 4^{0} 3 der Universitätsbibliothek München (vgl. Lowe, C.L.A. IX, Nr. 1345), der bezeichnenderweise die Vita des hl. Martin beinhaltet.

[17]) Vgl. J. Schmid, *Die Geschichte des Kollegiatstiftes U. L. Frau zur Alten Kapelle in Regensburg* (Regensburg 1922) 3.

[18]) Vgl. F. Mader, *Die Kunstdenkmäler der Oberpfalz*, Bd. XII Stadt Regensburg II (München 1933) 13.

kirche stand ehedem auch in der Erhardigasse, an die alte Römermauer angebaut. Sie gehörte zu Niedermünster[19]).

Durch die Annahme, daß das Tassilo-Sakramentar für die herzogliche Pfalzkapelle bestimmt war, ergeben sich noch weitere interessante Zusammenhänge. In dem genannten Meßbuch ist das Fest des hl. Johannes d. Täufers durch eine großangelegte Initiale und eine reich verzierte Überschrift ausgezeichnet, wie wir sie in der Handschrift nur noch an Ostern, dem höchsten Fest des Jahres, finden[20]). Das läßt darauf schließen, daß der Hauptpatron der herzoglichen Kapelle Johannes d. T. war. Derselbe Heilige war auch der Patron der Langobardenkönige, mit denen, wie eingangs erwähnt, die Bayernherzöge seit dem Ende des 6. Jahrhunderts in freundschaftlicher Beziehung standen[21]).

Das Bild des hl. Johannes findet sich weiterhin am Fuß des Tassilokelches links neben dem des hl. Martyrers Theodor, des Hauptpatrons der Agilolfingerherzöge, von denen einige seinen Namen tragen (Das Fest des hl. Theodor findet sich auch im »Prager Sakramentar«). In der Mitte zwischen den beiden Heiligen ist an der Kuppa des Kelches das Bild der »Majestas Domini« angebracht. Es scheinen auch künstlerische Beziehungen zwischen dem Initialschmuck des Sakramentars und den Bandverzierungen des Kelches zu bestehen, die jedoch einer eigenen Untersuchung bedürfen, die hier nicht durchgeführt werden kann.

Die an sich naheliegende Vermutung, daß die dem hl. Johannes geweihte Dom-Taufkirche der Ort des Johannes-Patroziniums sei, scheidet schon deshalb aus, weil die Patrozinien der Taufkirchen in den ältesten Meßbüchern niemals besonders ausgezeichnet erscheinen und weil dann auch das Dompatrozinium, nämlich Peter und Paul, im Tassilo-Sakramentar besonders hervorgehoben sein müßte, was jedoch nicht der Fall ist. Zudem ist es mehr als fraglich, ob zur Zeit der Abfassung unseres Meßbuches bereits eine Domtaufkirche bestanden hat.

So spricht vieles dafür, daß die herzogliche Pfalzkapelle der Agilolfinger dem hl. Johannes geweiht war. Das jetzige Marienpatrozinium der Alten Kapelle dürfte erst auf die Zeit der (1.) Gründung des Kollegiatsstiftes unter König Ludwig dem Deutschen zurückgehen, als damals die unmittelbare Vorgängerin der jetzigen Kirche erbaut wurde[22]). Sie war die Pfalzkapelle der Karolingerkönige. Das Marienpatrozinium wurde wohl in Anlehnung an das Patrozinium der Pfalzkapelle zu Aachen gewählt.

Im Tassilo-Sakramentar finden sich noch einige weitere Eigenfeste, so am 8. Dezember das Fest des hl. Zeno von Verona. Wie ich anderorts nachweisen konnte, kommt das altertümliche, sicher vor dem Jahre 700 stammende Zeno-Formular in dieser Fassung nur noch in zwei Regensburger Meßbüchern des 10. Jahrhunderts und in einem Meßbuch des Zenoklosters in Verona vor[23]). Die Zeno-Ver-

[19]) Vgl. J. B. Lehner, *Die mittelalterlichen Kirchenpatrozinien des Bistums Regensburg*, in: Verhandl. d. hist. Vereins f. Oberpfalz u. Regensburg 94 (1953) 43. Nach der Legende hat Rupert in der »capellula sub gradibus« den Herzog getauft; vgl. Schmid a.a.O. 3.

[20]) Vgl. die oben genannte Lichtbildausgabe fol. 57/58.

[21]) So errichtete die Königin Theudelinde, die Tochter des Agilolfingerherzogs Garibald, in Pavia, der Hauptstadt der Langobardenkönige, i. J. 595 eine dem hl. Johannes d. Täufer geweihte große Kirche; vgl. E. Schaffran, *Geschichte der Langobarden* (Leipzig 1938) 47. In fast allen aus dem Gebiet der Langobarden stammenden Meßbüchern findet sich der hl. Johannes d. T. im Libera des Canon erwähnt; vgl. A. Ebner, *Iter italicum* (Freiburg i. Br. 1896) 427f.

[22]) Urkundliche Nachrichten über diese Marienkirche bestehen seit der Karolingerzeit. So übergab am 18. Mai 875 König Ludwig das Kloster Berg seiner Kapelle (ad nostram capellam), die er zu Ehren der Gottesmutter in Regensburg erbaut hat, vgl. F. Mader, a.a.O., 14; J. Schmid, a.a.O., 6ff.

[23]) Vgl. K. Gamber, in: Münchener Theol. Zeitschrift 10 (1959) 295–299.

ehrung in Regensburg muß demnach mindestens seit dem 7. Jahrhundert datieren und auf Beziehungen zu Verona zurückgehen. Als eine aus so früher Zeit stammende Zenokapelle bezeichnete ich anderorts die sog. Erhardskrypta in der Erhardigasse (hinter dem Chor von Niedermünster). Eine zweite Zenokapelle fand sich ursprünglich an der Stelle der Sakristei der Emmeramskirche[24]).

Eine weitere Eigenmesse des Tassilo-Sakramentars ist die des hl. Georg am 23. April. Das Formular, das sonst nirgends vorkommt, hat gewisse Ähnlichkeit mit dem Zeno-Formular[25]). Zu denken wäre hier an die Emmeramskirche, die in römischer Zeit eine Georgskirche war, doch könnte auch die nahe der Zenokapelle, ehedem an der Stelle der jetzigen Niedermünsterschenke gelegene Georgskapelle den Grund bilden für das Vorhandensein einer eigenen Georg-Messe im Tassilo-Sakramentar, da dieser Kultraum der herzoglichen Pfalz näher lag als die Emmeramskirche. Die Heiligen Georg und Martin haben noch im Mittelalter einen besonderen Platz im Dom gefunden, wo sie, beide zu Pferd, als Steinplastiken am inneren Portal noch heute zu sehen sind.

Das sind einige der Probleme, die sich aus der Betrachtung unseres Meßbuches ergeben. Näher untersucht wurden hier in erster Linie diejenigen Fragen, die mit der Entstehung der Handschrift in Regensburg in Zusammenhang stehen[26]). Das Tassilo-Sakramentar bringt in die bayerische Frühgeschichte manch neues Licht, ohne daß jedoch verschiedene Fragen nun bereits im vollen Licht erscheinen würden. Es sollte deshalb hier lediglich auf verschiedene Tatsachen hingewiesen werden, ohne eine letzte Lösung versuchen zu wollen.

---

[24]) Vgl. K. Gamber, *Das Kassian- und Zeno-Patrozinium in Regensburg*, in: Deutsche Gaue 49 (1957) 17–28.

[25]) Die Georg-Formel 112,1 ist verwandt mit der Zeno-Formel 219,2.

[26]) Über sakramentargeschichtliche Zusammenhänge wurde bereits in einem vorausgegangenen Aufsatz in: Münchener Theol. Zeitschrift 9 (1958) 46–54 berichtet.

Savonarola und seine Zeit

Von Georg Schwaiger, München

Es gibt Gestalten und Ereignisse der Geschichte, welche Geist und Phantasie der Menschen nicht ruhen lassen. Zu ihnen gehört seit viereinhalb Jahrhunderten der Prior von San Marco in Florenz Girolamo Savonarola. Zu ihnen gehört die Epoche der Borja. Immer von neuem werden die Hauptpersonen des Interesses – Savonarola, Alexander VI., Cesare und Lucrezia Borja – vorgeführt, von ernsten Historikern, von Apologeten, Romanciers und in unserem Jahrhundert auch von Filmleuten.

Teileditionen der Werke Savonarolas und Übersetzungen wurden seit seinem Tod in allen Jahrhunderten gedruckt. Seit 1955 läuft eine auf 20 Bände (zu je 2 Teilbänden) berechnete Gesamtausgabe seiner Werke. Die Leitung hat Roberto Ridolfi, einer der besten Savonarola-Kenner der Gegenwart[1]). Eine vollständige Savonarola-Bibliographie für die Zeit von 1800 bis in die letzten Jahre veröffentlichte Mario Ferrara[2]). Die heute grundlegenden Darstellungen über Leben und Werk Savonarolas schrieben Pascuale Villari[3]), Joseph Schnitzer[4]), der sich ein Leben lang mit der Erforschung jener Epoche der Kirchengeschichte beschäftigt hat, und der genannte Altmeister italienischer Savonarola-Forschung Roberto Ridolfi[5]).

In Deutschland haben sich in den letzten hundert Jahren zahlreiche Gelehrte eingehend mit Savonarola beschäftigt, so Leopold von Ranke[6]), Joseph Schnitzer[7]), Sebastian Merkle[8]) und Alfred Teichmann[9]). Daß auch heute das Interesse an dieser eigenartigen Gestalt in Deutschland rege ist, bekunden mehrere Auswahl-Übersetzungen der letzten Jahre[10]). Diesen Werken reiht sich an die neueste Auswahl von Gundolf Gieraths O.P., Professor an der Ordenshochschule der Dominikaner in Walberberg[11]).

Die glückliche, gut übersetzte Auswahl beginnt mit dem menschlich ergreifenden Abschiedsbrief des zweiundzwanzigjährigen Girolamo an seinen Vater (S. 63–67). Fast ein Jahr hatte sich

---

[1]) *Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola.* Rom 1955ff. Bisher sind 6 Teilbände der 1. Reihe (Predigten) erschienen: *Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi. 2 Bde. Rom 1955. *Prediche sopra l'Esodo*, a cura di P. G. Ricci. 2 Bde. Rom 1955/56. *Prediche sopra Giobbe*, a cura di R. Ridolfi. 2 Bde. Rom 1957.

[2]) *Bibliografia Savonaroliana.* Bibliografia ragionata degli scritti editi dal principio del sec. XIX ad oggi. Firenze 1958.

[3]) *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi narrata con l'aiuto di nuovi documenti.* 2 Bde. Firenze 1859/61, 1926[4]. Deutsch (von M. Berduschek): *Geschichte Girolamo Savonarolas und seiner Zeit nach neuen Quellen dargestellt.* 2 Bde. Leipzig 1868.

[4]) Neben zahlreichen Studien das Hauptwerk (immer noch das beste Werk über Savonarola in deutscher Sprache): *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance.* 2 Bde. München 1924.

[5]) *Studi Savonaroliani.* 2 Bde. Firenze 1935. *Vita di Girolamo Savonarola.* 2 Bde. Rom 1952. – M. E. können die genannten Darstellungen, vor allem die Arbeiten *Schnitzers*, ihre Geltung behaupten, wenn sich auch durch die Studien Giovanni Soranzos da und dort Korrekturen ergeben; vgl. dessen neueste Arbeit: *Il tempo di Alessandro VI papa e di Fra Girolamo Savonarola.* Milano 1960.

[6]) *Savonarola und die florentinische Republik gegen Ende des [illegible] Jahrhunderts.* In: Historisch-biographische Studien. Leipzig 1877. Neudruck in: Leopold von Ranke, *Gestalten der Geschichte.* Berlin-Frankfurt a. M. 1954, 7–114.

[7]) Siehe Anmerkung 4.

[8]) *Der Streit um Savonarola.* In: Hochland 25 (1928) 462–485.

[9]) *Savonarola in der deutschen Dichtung.* Berlin 1937.

[10]) *Hieronymus Savonarola, Letzte Meditationen über die Psalmen 50 und 30.* Mit einer Einführung von O. Karrer. Aus dem Lateinischen übertragen von H. M. Reinhard. Düsseldorf 1956. – *Hieronymus Savonarola, Predigten und Schriften.* Ausgewählt, biographisch geordnet und erläutert von M. Ferrara. Ins Deutsche übertragen von A. Leinz-v. Dessauer, Salzburg 1957. – *Hieronymus Savonarola, Miserere. Fra Girolamos letzte Betrachtung.* Ins Deutsche übertragen von J. Schwarzenbach, Zürich-Paderborn-Wien 1958.

[11]) *Savonarola, Ketzer oder Heiliger?* Eingeleitet, ausgewählt und übersetzt von Gundolf Gieraths O.P. Mit 6 Bildtafeln. 302 S., Herder-Verlag, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1961. Preis: DM 15,80.

der hochgemute junge Mann mit dem Gedanken getragen, sein Leben ganz Gott zu weihen. Um seinen Eltern den Abschiedsschmerz zu ersparen, verließ er am 24. April 1475 heimlich das Elternhaus. Er ging nach Bologna und bat bei den Dominikanern um das Ordenskleid. Tags darauf schrieb er an den Vater. Er suchte seinen Schritt zu rechtfertigen und die Eltern zu trösten: ». . . Ich weiß, wie sehr es Euch schmerzt, daß ich so heimlich von Euch gegangen, ja fast von Euch geflohen bin. Darum sollt Ihr wissen: So groß war mein Schmerz und das Leid, das ich im Herzen trug, als ich Euch verlassen sollte, daß – hätte ich es Euch geoffenbart – mein Herz sicher und wahrhaftig noch vor dem Scheiden gebrochen wäre, und meine Gedanken hätten mein Vorhaben zunichte gemacht. Wundert Euch also nicht, wenn ich es Euch nicht sagte. Doch habe ich Euch hinter den Büchern auf der Fensterbank einige Zeilen hinterlassen, die Euch meinen Schritt begreiflich machen.« Wie sehr sich der junge Mönch von jeder Anhänglichkeit an das Irdische gelöst und im Ordensgeist gefestigt hat, zeigt ein Brief, den er zehn Jahre später an seine Mutter schrieb (5. Dezember 1485), um sie über den Tod ihres Bruders zu trösten (S. 68–76). Dieser Brief enthält aber auch eine der schmerzlichsten Erfahrungen jedes Christenmenschen: ». . . Ich beginne nun darüber nachzusinnen, was wohl Gottes Vorsehung mit unserm Haus beschlossen hat. Denn je mehr ich dafür bete und betete, um so mehr hat er es Tag für Tag heimgesucht . . .«

Den Hauptteil des Werkes von Gieraths bildet eine Auswahl aus den Predigten Savonarolas: über einzelne Psalmen, über die Propheten Aggäus, Amos, Zacharias und Ezechiel; dazu Abschnitte aus dem »Abriß der Offenbarungen«, aus dem »Buch von der Einfachheit des christlichen Lebens« und aus dem »Triumph des Kreuzes«.

Savonarola trat auf mit dem Ernst eines alttestamentlichen Propheten, und in seinem Leben vollzog sich das tragische Schicksal der Propheten. Ziel all seiner Predigten war und blieb die Erneuerung der Kirche im Geist der Heiligen Schrift. Er war dabei erfüllt von dem Bewußtsein, von Gott zum Propheten berufen zu sein. In dieser felsenfesten Überzeugung sah schon Sebastian Merkle[12]) mit Recht den »archimedischen Punkt, von dem aus allein ein allseitiges Verständnis und eine gerechte Beurteilung des Frate möglich ist«. Wie die Propheten des Alten Bundes gegen die Fehler der Könige und Priester aufgetreten waren, so hielt es Savonarola für seine Pflicht, die verweltlichte Christenheit, Laien und Priesterschaft bis hinauf zum Papst, zu Buße und echter Erneuerung eindringlich aufzurufen. Er prangerte die Mißstände in Welt und Kirche schonungslos an. Er bewirkte in der üppigen Renaissancestadt Florenz – nach Vertreibung der Medici (Herbst 1494) – für einige Zeit eine Art Theokratie, die in manchen Zügen an das spätere Genf Calvins erinnert[13]). Bald geriet er in Konflikt mit dem Papst, an dem schließlich sein Leben zerbrach.

Der päpstliche Gegenspieler des florentinischen Bußpredigers hieß Alexander VI. Borja (1492–1503). In diesen beiden Namen wird die ungeheuere Spannung der spätmittelalterlichen Kirche schier überdeutlich sichtbar, zugleich das krasse Mißverhältnis zwischen evangelischer Forderung und ihrer Verwirklichung im konkret-historischen Kirchentum. In regelmäßigen Abständen wird der Versuch unternommen, an Alexander VI., dem Pontifex zwielichtiger spanischer Herkunft, eine Mohrenwäsche zu vollziehen. Falsch verstandene Apologetik und spanische Betrübnis darüber, daß die iberische Halbinsel eine der bedrückendsten Gestalten unter den Nachfolgern Petri beigesteuert habe, wirken dabei nicht selten zusammen[14]).

---

[12]) Hochland 25 (1928) 463.

[13]) Neueste Werke über die Zeit der Medici und Savonarolas in Florenz: J. Lucas-Dubreton, *La vie quotidienne à Florence au temps des Médicis*. Paris 1958 (unterrichtet anschaulich auch über Savonarola und die Zeit der »Theokratie«). – Ders., *La Renaissance italienne. Vie et moeurs au XV^e siècle*. Paris 1959. – D. Weinstein, *Savonarola, Florence, and the millenarian tradition*. In: Church History 27 (1958) 291–305. – M. B. Becker, *A comment on »Savonarola, Florence, and the millenarian tradition«*, ebenda 306–311. – A. Chastel, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique. Étude sur la Renaissance et l'humanisme platonicien*. Paris 1959. – L. Ugolini, *Lorenzo il Magnifico*. Torino 1959. – P. van Paassen, *A crown of fire. The life and times of Girolamo Savonarola*. New York 1960. – J. R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy*. London 1961.

[14]) Näheres bei F. X. Seppelt, *Geschichte der Päpste*. Bd. IV²: *Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance*. Neu bearbeitet von G. Schwaiger. München 1957, 376–394, 498–500 (Lit.). H. Kühner, *Der Charakter Alexanders VI.* In: Theologische Zeitschrift 14 (1958) 214–221. G. Gasca Queirazza, *Gli scritti autografi di Alessandro VI nell'Archivum Arcis*. Torino 1959. M. Batllori, *Bernardino Lopez de Carvajal, legado de Alejandro VI en Anagni, 1494*. In: Saggi storici intorno al Papato. Rom 1959, 171–188. A. M. Albareda, *Il vescovo di Barcellona Pietro Garsias, bibliotecario della Vaticana sotto Alessandro VI*. In: Studi e ricerche nella Biblioteca e negli Archivi Vaticani in memoria del cardinale Giovanni Mercati (1866–1957). Herausgegeben von L. Donati. Firenze 1959, 1–18. – G. Soranzo, *Il tempo di Alessandro VI papa e di Fra Girolamo Savonarola*. Milano 1960. – Typisch für die genannte Art der Geschichtsschreibung: E. Morey-Rey, *El pro i el contra dels Borja*. Palma de Mallorca 1958. Der Titel trügt; denn diese katalanische Schrift ist eine einseitige Darstellung zugunsten des »Katalanen« Alexander VI. Lucrezia Borja mochte gewiß besser sein als ihr Ruf – hier erscheint sie als vollendete Dame!

Ein neueres Werk über Alexander VI., aus der Feder von Orestes Ferrara[15]), konnte da und dort zeitweilig Verwirrung stiften, besonders seit Übersetzungen in die europäischen Hauptsprachen erschienen waren[16]). Ungewöhnlich wie das Buch ist der Lebensweg des Verfassers: geboren in Neapel, Freiheitskämpfer in Cuba, das seine Wahlheimat wurde, mit 26 Jahren Professor für öffentliches Recht an der Universität Habana, später dort Vorsitzender des Repräsentantenhauses, Minister, Anwalt, Botschafter, nach dem Zweiten Weltkrieg als über Achtzigjähriger Erster Vertreter Cubas bei der Unesco. Ferrara rollt gleichsam den ganzen Borja-Prozeß der letzten vierhundert Jahre noch einmal auf – mit dem Ergebnis: die »erregende Folge von Begebenheiten, die uns von der communis opinio überliefert wurde, ist ein Werk der Phantasie. Was wir für die Geschichte der Borgia halten, ist eine Legende, die von den Zeitgenossen erdichtet und von späteren Schriftstellern ergänzt wurde . . .« (deutsche Ausgabe S. 7f.).

Das Buch Ferraras wirft die alte Frage auf, inwieweit sichere historische Erkenntnis überhaupt möglich ist. Und diese Frage ist gewiß immer wieder des Nachdenkens wert. Ferrara spricht als Anwalt für einen von aller Welt seit über vierhundert Jahren zum Tod verurteilten Mandanten. Seine Beweisführung erscheint oft verblüffend. Das Ergebnis ist die genannte weitestgehende Rehabilitierung des Papstes und seiner nächsten Verwandten. Dabei zeigt sich Ferrara um eine kritische Würdigung der Quellen und eine Darstellung aus den Quellen angelegentlich bemüht. In vielen Punkten wird man ihm gern beistimmen: in der Anerkennung der glänzenden Begabung und der politischen Geschicklichkeit des Papstes (die auch stets anerkannt worden sind), besonders im spanisch-portugiesischen Kolonialstreit[17]), im Bemühen, die drohende Fremdherrschaft von Italien abzuwenden. Auch im Streit mit Savonarola bewies der Papst – mit Rücksicht auf die Machtverhältnisse in Florenz – längere Zeit staatsmännische Mäßigung. Aber die unwahrscheinlichsten Geschichten haben für Ferrara Beweiskraft, wenn sie für die Borja sprechen oder sich so deuten lassen. Hierbei stützt er sich ausgiebig auf die unkritische, einseitig apologetische Materialsammlung von Peter de Roo[18]). Andererseits werden ungünstig lautende Berichte der Gesandten oder des päpstlichen Zeremonienmeisters Burckard meist als Verleumdungen oder spätere Fälschungen abgetan, in vielen Fällen sicher mit Recht; denn die Borja hatten zahlreiche erbitterte Feinde, darunter als einen der unversöhnlichsten den Kardinal Giuliano della Rovere, den späteren Papst Julius II. Von der ungewöhnlich großen Zahl »gefälschter« Dokumente, die auch nach Ferrara unabhängig voneinander entstanden sind und nicht aus der Feder von Dilettanten oder persönlichen Gegnern der Borja stammen, zeigt sich selbst Ferrara gelegentlich beeindruckt (S. 507f.). Seine Arbeit ist fast auf jeder Seite anfechtbar. Seine Methode scheint sich an dem Motto zu orientieren: Nicht die Mörder, die Ermordeten sind schuldig. Die Orgie des jungen Kardinals Rodrigo Borja in Siena 1460, die das geharnischte, auch von Ferrara in der Echtheit nicht bestrittene Schreiben Pius' II. ausgelöst hat, wird ungebührlich verharmlost (S. 63–70). Die humanistischen Panegyriken der Gesandten und Literaten zum Amtsantritt Alexanders VI. sind für den Autor »von einer tiefen Ehrfurcht vor dem Heiligen Vater getragen« und darüber hinaus »von einer ungewöhnlichen, schrankenlosen Bewunderung für die Person des neuen Papstes beseelt« (S. 122). In Wirklichkeit sind sie ohne Beweiskraft. Welcher diplomatische Vertreter am Heiligen Stuhl hätte es wagen können, dem neuen Papst eine Sittenpredigt zu halten? Den hemmungslosen Nepotismus Alexanders VI. muß auch Ferrara zugeben; doch weiß er stets entschuldigende Worte: für die skrupellose Heiratspolitik, die Hochzeitsfeiern und lockeren Feste der Borja im Vatikan, die Vertretung des Papstes durch seine Tochter Lucrezia, den Überfall des dämonischen Cesare Borja auf Urbino, die Eroberung Camerinos mit der folgenden Ermordung der herrschenden Familie, das schauerliche Gemetzel von Sinigaglia usw. Die meisten dieser furchtbaren Greuel, eingebettet in fortwährenden Wort- und Eidbruch, waren vom Papst mitgeplant oder doch gebilligt.

Nur ein einziges Mal zeigte sich in der Regierung des Borja-Papstes der Ansatz einer Reform: im Sommer 1497, als man seinen Lieblingssohn, den Herzog Juan von Gandia, in Rom

[15]) *El papa Borgia.* Madrid 1956[4].

[16]) Französisch (von F. de Miomandre): *Le pape Borgia, Alexandre VI.* Paris 1939. Englisch (von F. J. Sheed): *The Borgia Pope, Alexander VI.* London 1942. Italienisch (von A. Cutolo): *Il papa Borgia.* Milano 1953. Deutsch (von A. K. Debrunner, mit einem Nachwort von Reinhold Schneider): *Alexander VI. Borgia.* Zürich-Stuttgart 1957.

[17]) Zu dieser, besonders in der spanisch-portugiesischen und latein-amerikanischen Forschung, vieldiskutierten Frage neuerdings: Ch.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle.* In: Revue d'histoire ecclésiastique 53 (1958) 5–46. – L. Ferrand de Almeida, *A diplomacia portuguesa e os limites meridionais do Brasil.* Bd. I (1493–1700). Coimbra 1957. – A. García-Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias.* In: Anuario de historia del derecho español 27/28 (Madrid 1957/58) 461–829; in Buchform (mit gleichem Titel): Madrid 1958. – M. Batllori, *Alejandro VI y la casa real de Aragón (1492–1498).* Madrid 1958. – P. Leturia, *Relaciones entra la Santa Sede e Hispanoamerica, 1493–1835.* Bd. I. Rom 1959 (Analecta Gregoriana 100).

[18]) *Material for history of Pope Alexander VI and his time.* 5 Bde. Bruges 1924.

ermordet auffand. Unter diesem erschütternden Eindruck bekannte er vor den Kardinälen im Konsistorium seine Fehltritte und versprach, auf seine eigene und der Kirche Besserung bedacht zu sein. Eine Reformkommission ging mit Ernst und Eifer an die Arbeit, wie die erhaltenen trefflichen Vorarbeiten beweisen. Mit Nachdruck wurde der Papst jetzt an das Wort des heiligen Bernhard von Clairvaux erinnert, daß er Nachfolger des Apostels Petrus, und nicht des Kaisers Konstantin sei. Auch die schwerste Gefahr der päpstlichen Vollgewalt von der psychologischen Seite her wurde von der Kommission klar ausgesprochen: daß der Papst sich mit Schmeichlern umgibt; daß er deshalb niemals die Wahrheit über sich selbst erfährt – und daß er sie dann am Ende nicht mehr hören will. Aber die Reformbulle blieb leider nur Entwurf; denn die Sinnesänderung des Papstes war von allzu kurzer Dauer[19]). Und dieser Mann auf dem Stuhl Petri war schließlich nicht einer der skrupellosen Renaissancefürsten Italiens, die übrigens in allen Ländern Europas Vettern hatten, – Alexander VI. nennt sich Knecht der Knechte Gottes, Vicarius Christi, Vertreter Gottes auf Erden.

Um die neuere Beurteilung Alexanders VI. gerieten vor nicht langer Zeit namhafte Gelehrte Italiens in eine scharfe Kontroverse, namentlich Giovanni Soranzo und Giovanni Battista Picotti. Picotti meinte, man solle den »unfruchtbaren Streit« um den Borja-Papst endlich ruhen lassen. Aber er hat bis zur Stunde nicht geruht und wird wohl nie zur Ruhe kommen. Gerade die Savonarola-Frage ist einer der Punkte, warum der Streit nicht ruhen kann[20]).

Seine Predigt über die Psalmen vom 13. Januar 1495[21]) leitete Savonarola mit den Worten ein: »Wir beabsichtigen heute morgen, alles zu wiederholen, was wir in diesen letzten Jahren hier in Florenz über die Erneuerung der Kirche gesagt und gepredigt haben. Sie wird nämlich ganz bestimmt bald eintreten.« Der Prediger deckte schonungslos die Gründe auf, die das sicher und bald kommende Strafgericht heraufbeschworen hätten. Diese Predigt enthält die ersten Anspielungen auf die Person Alexanders VI.

Savonarola kündigte im Lauf der Jahre wiederholt kommende Ereignisse an, die aber nicht immer eintrafen. 1494 prophezeite er die Ankunft eines »neuen Cyrus«, der Italien ohne Widerstand durchziehen werde. Als sich dieses Wort im Italienzug des phantastischen Königs Karl VIII. von Frankreich zu erfüllen schien, wuchs sein Ansehen im Volk ins Ungemessene. Seine Hörer verschlangen gleichsam solch sensationelle Worte, schmückten sie farbig aus, und daher kamen oft recht entstellte Prophezeiungen in Umlauf. Der Papst lud den Prediger ein, nach Rom zu kommen und die Art seiner »Offenbarungen« näher darzulegen. Savonarola ging aber nicht hin. Er verfaßte dafür eine Schrift, die am 18. August 1495 zu Florenz in italienischer Sprache erschien (Compendio delle rivelazione). Das Buch wurde den Händlern förmlich aus der Hand gerissen. Schon nach zwölf Tagen folgte ein Neudruck, im Oktober eine lateinische Ausgabe.

Alexander VI. betrachtete das Wirken Savonarolas in Florenz mit wachsendem Unmut; doch hielt er sich – mit Rücksicht auf die Florentiner – lang zurück. Savonarola glaubte an die religiöse Sendung Karls VIII. von Frankreich. Dies war wohl einer seiner verhängnisvollsten Irrtümer, wenn er auch mit diesem Glauben keineswegs allein stand. Seine Politik des Bündnisses mit dem Valois wurde ihm zum Verhängnis, weil dadurch die Interessen und politischen Pläne des Papstes schwer gestört wurden. Alexander VI. rief ihn nach Rom, anfangs mit Lockungen, dann mit Drohungen. Savonarola leistete keine Folge. Da verbot ihm der Papst durch Breve vom 16. Oktober 1495 das Predigen. Savonarola fügte sich und schwieg einige Monate. In dieser Zeit schrieb er sein »Buch von der Einfachheit des christlichen Lebens«, das Ende August 1496 erschien. »De simplicitate vitae christianae« wurde schon zwei Monate später ins Italienische übertragen. Auf eine kurze Formel gebracht lautet sein Inhalt: zurück zur Einfachheit, zurück zur ursprünglichen Liebe! Auch im geschriebenen Wort spricht stets der gewaltige Prediger. Sein Ruf geht an alle Stände, an alle Berufe. Der reformbegeisterte Prior von San Marco zeigt, »daß das christliche Leben nicht in Reichtum, nicht in äußeren Werken, nicht in Lippengebeten, prächtigen Kirchen, goldgewirkten Gewändern und prunkvollen Geräten, auch nicht in Abläßsen, Wallfahrten und Reliquiendienst besteht, sondern in der Reinheit des Herzens, in der Aufrichtigkeit der Gesinnung und in der wahren Liebe«[22]).

Auf wiederholte Vorstellungen der Florentiner ließ sich der Papst bewegen, das Predigtverbot zurückzunehmen. In der Fastenzeit 1496 bestieg daher Savonarola wieder die Kanzel. Die Pre-

[19]) H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*. Bd. I: *Der Kampf um das Konzil*. Freiburg i. B. 1951², 101f.

[20]) Lit. bei Seppelt IV², 498f.; ferner: G. Soranzo, *Pietro Dolfin, generale dei Camaldolesi, e il suo epistolario*. In: Rivista di storia della chiesa in Italia 13 (1959) 1–31, 157–195. – Ders., *Il tempo di Alessandro VI papa e di Fra Girolamo Savonarola*. Milano 1960.

[21]) Gieraths, *Savonarola*, 133–153.

[22]) Gieraths, *Savonarola*, 180f. Zur Auseinandersetzung Savonarolas mit Alexander VI.: *Alessandro VI e Savonarola, Brevi e lettere*. Torino 1950. – M. de La Bedoyère, *The meddlesome friar. The story of the conflict between Savonarola and Alexander VI*. London 1958. – G. Soranzo, *Il tempo di Alessandro VI papa e di Fra Girolamo Savonarola*. Milano 1960. Die Darstellung bei L. Freiherr von Pastor (*Geschichte der Päpste*. Bd. III/1. Freiburg i. B. 1924⁵⁻⁷, 467-518) ist unzureichend und einseitig.

digten spiegeln seinen inneren Konflikt zwischen göttlichem Auftrag und kirchlichem Gehorsam. Den entscheidenden Schlag führte Alexander schließlich mit der Verfügung (7. November 1496), daß sich alle Dominikanerklöster in Latium und Toscana der neuerrichteten römisch-toscanischen Ordensprovinz anschließen müßten. Savonarola sah dadurch sein Reformwerk schwer gefährdet und widersetzte sich. Im Orden entstand Spaltung und Verwirrung. Die Gegner des strengen Priors von San Marco traten mit dem Anspruch kirchlicher Autorität hervor, und nun gewannen auch die erbitterten Feinde des Reformators in der Stadt, vor allem die lebenslustigen Kreise der wohlhabenden Schicht, immer mehr Oberwasser[23]).

Die Katastrophe ist bekannt. Am 13. Mai 1497 verhängte der Papst über Savonarola die Exkommunikation. Der Stadt Florenz drohte er das Interdikt an, da der Prior von San Marco, verzweifelnd an der Möglichkeit einer Kirchenreform unter dem gegenwärtigen Papst, dessen Absetzung durch ein allgemeines Konzil zu betreiben begann. Savonarola fand dabei auch die Unterstützung einiger Kardinäle – unter ihnen der spätere Papst Julius II. Der päpstliche Großangriff führte – mit der Enttäuschung des Pöbels über die entgangene Sensation einer öffentlichen Feuerprobe – zur entscheidenden Wendung in Florenz. Am 8. April 1498 wurde San Marco vom aufgehetzten Pöbel gestürmt. Savonarola wurde gefangengesetzt und im Lauf eines Schandprozesses wiederholt gefoltert. Aber selbst die von der Tortur erpreßten »Geständnisse«, die das geschundene Opfer hernach sofort widerrief, mußten noch gefälscht werden, um das Trauerspiel vollzumachen. Das Richterkollegium hatte man aus grimmigen Feinden des Gestürzten gebildet. Der von Alexander VI. zum Prozeß entsandte Kommissar, ein sechsunddreißigjähriger bischöflicher Handlanger der Borja, hatte gleich bei seinem Eintreffen in Florenz erklärt: »Sterben muß er, und wäre er ein zweiter Johannes der Täufer . . . Ich habe das Todesurteil schon in der Tasche[24]).«

In diesen letzten Monaten steigerte sich das Leid Savonarolas gelegentlich bis zum Schrei der Gottverlassenheit des gekreuzigten Herrn. 1497, als das Gewitter schon drohend heraufgezogen war, hatte der Mönch noch eine glänzende Verteidigung des Glaubens geschrieben, den »Triumph des Kreuzes«. Im Kerker verfaßte er, solange die zerschundenen Hände noch die Feder zu führen vermochten, die Meditationen über die Psalmen 50 und 30[25]). Sie gehören zu den erschütterndsten Zeugnissen christlichen Geistes aller Jahrhunderte.

Am Vigiltag von Christi Himmelfahrt, am 23. Mai 1498, wurde Savonarola auf dem Signorenplatz zu Florenz mit zwei Mitbrüdern öffentlich gehängt und verbrannt, nach dem Urteil als »Häretiker, Schismatiker und Verächter des Heiligen Stuhles«. Junge Burschen hatten die Brücke verfertigt und mit Spitzen versehen, auf der die drei Dominikanermönche zur hochaufgerichteten Galgenstätte schritten, als letzter – das Apostolische Glaubensbekenntnis betend – Savonarola. Man behielt ihm den mittleren Platz am Galgen vor. Der Henker verrichtete sein Werk, und unter den Gehängten loderten die Flammen des Scheiterhaufens. Kaum eine Stunde später trugen die Fluten des Arno ihre Asche dem Meer zu[26]).

Am 25. Mai 1952 bat der Bürgermeister von Florenz, Giuseppe de la Pira, den Dominikaner Girolamo Savonarola an der Hinrichtungsstätte öffentlich um Verzeihung für das Unrecht, das ihm 454 Jahre zuvor angetan worden war. Im Jahr 1955 ersuchte er den Orden, die Seligsprechung Savonarolas zu erwirken.

Im Dominikanerorden ist der Wunsch nach der vollen Rehabilitierung Savonarolas seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr verstummt. Das schwerste Hindernis war dabei bis heute Savonarolas Auflehnung gegen die päpstliche Autorität, mochte sie auch durch einen Alexander VI. verkörpert sein. Der Fall Savonarola wirft die Frage nach den Grenzen jeder irdischen Autorität, auch der päpstlichen, in ungeheuerer Dramatik auf. Daneben sind andere Probleme, etwa der Vorwurf fanatischer Leidenschaftlichkeit oder auch eventueller pathologischer Züge, von minderem Rang. Die echten Propheten hat zu allen Zeiten der Eifer für das Haus des Herrn verzehrt, und eventuelle pathologische Züge – die Wissenschaft hierüber ist raschlebig – schlössen keineswegs aus, daß sich Gott sehr gebrechlicher, kranker Werkzeuge bedient. Auch hierzu liefert die Heilige Schrift selbst genügend Beispiele, nicht zu reden von der Geschichte der Kirche in zwei Jahrtausenden.

Auf dem Generalkapitel des Dominikanerordens in Rom 1955 wurde der Antrag gestellt, unter den Ordensangehörigen, deren Kanonisationsprozeß in Angriff genommen werden solle, Savonarola an die erste Stelle zu setzen[27]). Sein Prozeß wird sich wohl noch schwieriger gestalten als das Verfahren der heiligen Jeanne d'Arc, der Jungfrau von Orléans.

[23]) Gieraths, *Savonarola*, 198-228.
[24]) P. Burlamacchi, *Vita del P. F. Girolamo Savonarola*. Lucca 1764, 154. Gieraths, *Savonarola*, 36. – R. Klein, *Le procès de Savonarole*. Paris 1957. – A. Renaudet, *Le procès de Savonarole*. Paris 1957.
[25]) Siehe Anmerkung 10; die Auslegung des 50. Psalms (Miserere) auch bei Gieraths, *Savonarola*, 268–294.
[26]) Gieraths, *Savonarola*, 7, 38.
[27]) Vgl. Gieraths, *Savonarola*, 39–59.

Liegt in der Auffassung Küngs von Natur und Gnade eine Begriffsänderung vor?

Von Anno Quadt, Köln

In der Diskussion über das Buch von Hans Küng scheint die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade einer genaueren Erörterung zu bedürfen[1]). Welche Rolle diese Frage in der Beurteilung Karl Barths und der Barth-Interpretation von Küng spielt, soll die folgende ergänzende Untersuchung darlegen.

Der allseitigen Verwunderung über eine im Grundsätzlichen katholische Rechtfertigungslehre bei Barth muß Gerechtigkeit widerfahren, zumal Karl Barth selbst zu den Verwunderten zu gehören scheint[2]). Man darf die Auffassung Küngs hinsichtlich der katholischen Rechtfertigungslehre nicht anders als im Zusammenhang seiner Gesamtinterpretation der Theologie Karl Barths sehen. So muß nach Küng auch in der Lehre über den Glauben »grundsätzliche Übereinstimmung« festgestellt werden[3]). Weiterhin erkennt Küng in der Gnadenlehre wesentliche Übereinstimmung: »Wir zögern nicht, in diesem fundamentalen Problem der Gnadenlehre eine wesentliche Übereinstimmung Barths mit der katholischen Lehre festzustellen«[4]). In der Christologie wie in der Schöpfungslehre – beide gehören nach Barth wie nach Küng in dieser faktisch existierenden Ordnung wesentlich zusammen – gilt es als ausgemacht, daß sowohl Barth wie die recht verstandene katholische Lehre das richtige Anliegen und den richtigen Ansatzpunkt haben. Das Ergebnis, so lautet die Empfehlung Küngs, ist für beide Seiten als Erfolg einer adäquaten Schriftauslegung zu betrachten. Die grundsätzliche Übereinstimmung wird auch in diesen zentralen Fragen nicht in Zweifel gezogen[5]).

Diese Hinweise mögen die Verwunderung noch ein wenig vergrößern. Sie lassen auf jeden Fall eine allgemeine, den verschiedenen Gebieten der dogmatischen Glaubensentfaltung gleicherweise zugrundeliegende Interpretationsgrundlage vermuten. Der Konsens, von dem K. Rahner sagt, daß er »gewiß zunächst auf jeden Fall nur in einem Punkt« da sei[6]), erstreckt sich in der Sicht Küngs auf eine beachtliche Reihe von dogmatischen Grundwahrheiten. Ein Grund mehr, auf die auftauchenden Fragen zu hören, die angesichts des Sachverhaltes gestellt werden müssen.

Wenn K. Rahner in seinem erwähnten Artikel »nicht beabsichtigt, mit Kennern der Theologie Barths darüber zu streiten, ob Küngs Deutung dem objektiven Befund von Barths kirchlicher Dogmatik genau und in jeder Hinsicht entspricht«, so kann man doch das Folgende nicht ausreichend finden, wenn Rahner fortfährt: »Dem darin Profanen genügt und ist auch . . . das objektiv Wichtigere: Barth selbst sieht seine Ansicht bei Küng, und zwar in beiden Teilen des Buches richtig wiedergegeben. Und dazu hat der Laie doch schließlich nur zu sagen: Barth muß am besten wissen, was er eigentlich meint. Wir anderen können es ihm glauben und diese Tatsache erfreut und dankbar zur Kenntnis nehmen, auch wenn wir wissen, daß Barth darum noch lange nicht katholisch ist«[7]). Die Tatsache einerseits, daß Barth sowohl seine Auffassung bei Küng richtig dargestellt als auch die katholische Lehre in der Darstellung Küngs annehmbar findet und andererseits, daß katholische Theologen Küngs katholische Darstellung orthodox finden, ist nicht ohne weiteres eine ausreichende Plattform, von der aus man ohne Bedenken der ganzen Sache zustimmen könnte oder gar müßte. Es ist nämlich durchaus denkbar, daß Barth richtig interpretiert, die katholische Parallele im Rahmen der Orthodoxie gezogen ist und das Ergebnis dennoch anfechtbar bleibt. Barth ist hier von der Natur der Sache her derjenige, der eine mögliche Äquivokation am wenigsten bemerken kann. Ist eine solche Äquivokation möglich? Das ist wohl in diesem Zusammenhang die wichtigste Frage.

K. Rahner meint selbst, daß Küng manche Dinge sage, die »man anderswo als ›eine Frage für sich‹ übergeht«, und er setzt hinzu, dies sei »Recht und Pflicht« eines Kontroverstheologen, »vorausgesetzt, daß er nichts sagt, was man in der katholischen Kirche nicht sagen darf, und nicht aus einem falschen Irenismus verschweigt, was in der katholischen Kirche gesagt werden muß«[8]). Nun ist aber gerade die Frage, ob Küng nicht das, was er sagt – sowohl über Barth

---

[1]) H. Küng, *Rechtfertigung*. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln 1957.
[2]) Vgl. Barths Worte in seinem Geleitbrief zu dem Buche Küngs, *Rechtfertigung*, 12.
[3]) H. Küng, a.a.O. 252.
[4]) H. Küng, a.a.O. 201.
[5]) Vgl. z.B. H. Küng. a.a.O. S. 138ff., Kap. 22: Schöpfung als Heilsgeschehen.
[6]) Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie der Gnade*. Bemerkungen zu dem Buch von Hans Küng: Rechtfertigung. In: *Theol. Quartalschrift* 138 (1958) S. 45.
[7]) K. Rahner, a.a.O. 46.
[8]) K. Rahner, a.a.O. 12.

(und da vor allem) als auch über die katholische Auffassung – in einer Weise sagt, die den Konsens zuläßt, obwohl man es, falls es konkreter und deutlicher gesagt würde, in einer Weise sagen mußte, welche den Konsens nicht mehr zuließe. Es gibt drei Möglichkeiten. Entweder ist Barths Auffassung von der Rechtfertigung in der Tat grundsätzlich katholisch (eine Ansicht, die auf seiten katholischer Theologen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, offensichtlich nicht geteilt wird, und die ebenfalls auf evangelischer Seite wenig Gegenliebe zu finden scheint), oder es handelt sich bei besagtem Konsens um eine Äquivokation (also um den Gebrauch gleicher Begriffe für ungleiche Sachverhalte, was letztlich einer Begriffsverschleierung gleichkommt), oder aber der beschworene Konsens wird mit Hilfe einer Begriffsänderung erreicht.

Bevor wir uns für eine dieser drei Möglichkeiten entscheiden, möchten wir im Sinne der anfangs gestellten Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade einen Grundgedanken des Barthschen Systems kurz aber eingehend zur Darstellung bringen. Diese Darlegung wird zugleich unsere Stellungnahme hinsichtlich der Interpretation Küngs begründen.

Sein als Gnade

»Der Mensch ist durch Gottes Gnade«[9]). Das Prädikat dieses Satzes hat ontologischen Sinn. Damit lernen wir eine ungewöhnliche Auffassung von Gnade kennen. Gnade ist für Barth das gnädige Verhalten Gottes zum Menschen. Dieses zeigt sich bereits in dessen Existenz, darin, daß der Mensch, der einmal nichts war, und der erst recht durch die Sünde wieder dem Nichts bzw. dem Nichtigen für immer verfallen wäre[10]), daß dieser Mensch existiert und trotz der Sünde weiterexistiert. Die Existenz und die Erhaltung des Menschen in seiner Existenz von seiten Gottes ist ein Akt der Barmherzigkeit[11]), die den Menschen weiterexistieren läßt, obwohl er bereits dem Nichts verfallen wäre. So ist de facto, angesichts des Sündenfalls der Menschen, diese Barmherzigkeit Gottes als Gottes Gnade der ontologische Grund der Existenz des Menschen. Es ergibt sich, daß »die Gnade Gottes in Jesus Christus faktisch hinunterreicht bis in die Tiefe des menschlichen Wesens und der menschlichen Existenz an sich und als solcher . . . Sie hebt nicht erst mit des Menschen Versöhnung und Erlösung an, sondern schon mit seiner Schöpfung. Indem Gott den Menschen von Ewigkeit her in seinem Sohne erwählte zur Gemeinschaft mit ihm selber, hat er ihn dazu bestimmt, eben dieses Wesen zu sein, in eben dieser Wesenheit zu existieren«[12]). Der Mensch würde also auch ohne Sündenfall durch Gnade existieren. Sein Existenzrecht, seine Existenz und sein Erhalten-werden von seiten Gottes, das alles ist die »Ausstrahlung . . . und Konsequenz der Gnade . . .«[13]). Die Gnade Gottes ist »der Realgrund des geschöpflichen Seins des Menschen[14]). Gnade ist für Barth schlechthin die Zuwendung Gottes zu dem, was außer Gott existiert. In dieser Zuwendung existiert der Mensch und die Schöpfung. Barth unterscheidet zwar zwischen Natur und Gnade, aber nicht im Wesentlichen. Nichts kann ohne Gottes Zuwendung existieren[15]). Gottes Zuwendung aber ist Gnade

[9]) Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Zollikon-Zürich. Ich zitiere: KD I,1 ([6]1952), I,2 ([4]1948), II,1 ([3]1948), II,2 ([3]1948), III,1 ([2]1947), III,2 (1948), III,3 (1950), III,4 (1951), IV,1 (1953), IV,2 (1955). – KD IV, 1 S. 444.

[10]) Vgl. K. Barth, KD IV, 1 S. 94f.: »Nichts, d.h. dem Nichtigen verfallen, wäre und ist der Mensch ohne Gottes Gnade, als der sich selbst dem Tode überliefernde Übertreter, als der Bundbrüchige, als der er sich Gott gegenüber von sich aus erweist. Nun ist aber Gott in der Hingabe seines Sohnes, indem er in Christus die Welt mit sich selber versöhnte, gerade darin in der Tat alles, damit der Mensch nicht Nichts, sondern eben sein Mensch und als solcher an seinem Ort, auf seiner Ebene, in seinen Grenzen seinerseits Alles sei.«

[11]) Vgl. K. Barth, KD III, 3 S. 67: »Es ist die Macht, in der er die Kreatur erhält seine Barmherzigkeit, die in seinem Sohne Jesus Christus inmitten der Kreatur uns selber in kreaturlicher Gestalt erschienen und kräftig ist.«

[12]) Vgl. K. Barth, KD III,4 S. 46.

[13]) Vgl. K. Barth, KD III,3 S. 67.

[14]) Vgl. K. Barth, KD III,4 S. 45.
Vgl. K. Barth, KD I,2 S. 259: »Unser eigenes Sein ist uns dann offenbar . . . als ein solches von Gott in Gnaden auf- und angenommenes Sein, als das Sein der Kinder Gottes. Dieses Hineingenommensein des Menschen in das Geschehen der Offenbarung, auf Grund dessen er sich selbst offenbar wird als Kind Gottes, ist das Werk des Heiligen Geistes . . .«

[15]) Vgl. K. Barth, KD IV,1 S. 7: Das »Zukommen des Heils ist – das Wort in seinem engeren und eigentlichsten Sinn gebraucht die Gnade Gottes. Im weiteren Sinn verstanden ist auch schon die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt und des Menschen Gnade. Ist doch dem geschaffenen Sein schon das nicht zu eigen, kann ihm doch schon das nur zukommen und zwar von Gott als dem ursprünglich und wahrhaft Seienden zukommen, daß auch es seiend ist, daß es ist und nicht nicht ist.«

Und so ist alle Existenz Gnade. Das »Sein Gottes als Gott des Menschen ist seine Gnade«[16]). Indem Gott für den Menschen ist, ist der Mensch; das soll damit gesagt sein, daß Gott in seiner Zuwendung zum Menschen des Menschen Gnade ist.

Wir verstehen, daß aus dieser Auffassung heraus von einer Gnade, die dem Menschen als Qualität, als Dazukommendes zu einem »schon« Daseienden, als einer Vervollkommnung des Menschen, der als Mensch auch ohne Gnade denkbar wäre, keine Rede sein kann. Es gibt ja kein Geschöpf, dem Gott sich nicht als Schöpfer »zuwendet«, dem aber im Grunde diese Gnade der Zuwendung Gottes in seiner Existenz nicht bereits widerfahren wäre. Wenn Gnade nur als »Zuwendung« Gottes gedacht und definiert werden kann, dann bleibt kein Raum für etwas, das bereits schon vorliegen, der Gnade als solcher vorausgesetzt sein könnte. Darum dann auch der intensive Kampf gegen jegliche Auffassung, die »nun etwa doch von einer dem Menschen eingegossenen Gnadenqualität oder von einer dem Menschen von Natur eigenen Fähigkeit und Macht für die Offenbarung«[17]) reden könnte. Für Barth wäre dies nicht nur eine affektiv bedingte Unmöglichkeit, sondern ein innerer Widerspruch. Gnade ist keine dem Menschen eigene, eingegossene Qualität, Gnade ist nur auf seiten Gottes zu suchen, Gnade ist Gott selbst in seiner Zuwendung zum Menschen, in seiner Zuwendung zu dem, was außer ihm existiert. Das, was außer Gott sein soll, existiert nicht ohne die Gnade. Die Gnade ist der Existenzgrund, ja mehr, sie ist das eigentliche Sein dessen, was außer Gott existiert.

Aber wir müssen noch etwas Weiteres beachten. Die Gnade ist nicht nur Zuwendung Gottes, sie ist, da diese Zuwendung die Zuwendung des persönlichen Gottes ist, selbst etwas Persönliches, ja sie ist im Grunde die Person Gottes selbst; denn Gott ist es ja, der durch sich selbst diese Zuwendung zu dem macht, was sie ist[18]). Gnade ist das »Sein Gottes als Gott des Menschen«. Somit erweist sich das Sein Gottes als das Sein dessen, was außer Gott ist.

Wie das zu verstehen ist, müssen wir zunächst auf sich beruhen lassen. Für Barth ist dieser Sachverhalt eine ausgemachte Tatsache, für die er sich auf die Offenbarung, d.h. auf das rechte Verständnis der Hl. Schrift beruft. Dort ist von unserem Leben durch und in Christus die Rede, also heißt das für uns, daß wir unser Leben, unser Sein, unsere Existenz in Christus auch tatsächlich zu suchen haben, in Christus dem menschgewordenen Gott[19]).

Christus als Realgrund der Schöpfung

»Der Mensch ist durch Gottes Gnade: eben die, die in Jesus Christus erschienen ist«[20]). Die Gnade, welche letztlich Gott selbst ist, ist uns konkret in dem menschgewordenen Gott erschienen und gegeben. Es gibt keinen anderen Gott und nirgendwo eine Gnade für uns Menschen als da, wo uns Gott selbst gegeben ist. Christus ist unsere Gnade. Gleichförmigkeit mit der Gnade ist darum Gleichförmigkeit mit Jesus Christus[21]). Wenn vorhin gesagt wurde, daß die Gnade der Realgrund des geschöpflichen Seins des Menschen sei, so ist es die »Gnade Gottes in Jesus

---

Das Heil, von dem Barth hier im Unterschied zur Schöpfung als von der Gnade im »engeren und eigentlichsten Sinn« spricht, ist die Teilnahme am Sein Gottes, die Gotteskindschaft, die natürlich niemandem zukommen kann außer in der von Barth beschriebenen Weise. Und weil Barth von dieser Teilnahme des Menschen an Gott und von dieser Zuwendung Gottes zum Menschen, weil er von daher das Verhältnis zwischen Gott und Mensch definiert, darum wird auch alles andere zur Gnade – wenn auch im weiteren Sinn – so doch zur Gnade.

[16]) K. Barth, KD IV, 1 S. 44.

[17]) K. Barth, KD I, 2 S. 289.

[18]) Vgl. K. Barth, KD I, 1 S. 70: »Wer in der Lage ist, eine Wirkung, einen Einfluß unpersönlichen Charakters als Gnade Jesu zu interpretieren, für den versteht sich alles andere von selbst.« – Wir verstehen, daß hier vor allem gegen die katholische Auffassung von der gratia creata gesprochen wird (vgl. hierzu Barths Kontroversausführungen über die »römische« Gnadenlehre).

[19]) Hierzu möchten wir bemerken, daß solche Sätze: unser Leben, unser Sein ist in Christus, Christus ist unser Leben und ähnliche ja gerade auch in katholischer Auffassung Kernsätze der Offenbarungswahrheiten sind. Hier wäre also gegenüber Barth weder Verwunderung noch Distanzierung am Platze. Es hängt jedoch alles vom Verständnis solcher Sätze ab. Es führt zu keinem Ergebnis, im Sinne eines wohlwollenden Irenismus gleiche Worte und selbst gleiche Begriffe beider Seiten zu konfrontieren. Die alte Erkenntnis des »quidquid percipitur, ad modum percipientis percipitur« erfährt gerade bei der Betrachtung des theologischen Systems K. Barths eine bis ins Tiefste gehende Bestätigung.

[20]) K.Barth, KD IV, 1 S. 444.

[21]) Vgl. K. Barth, KD II, 2 S. 641: ». . . Gleichförmigkeit mit der göttlichen Gnade und insofern . . . Gleichförmigkeit mit Jesus Christus . . .«

Christus«[22]). Dies ist nicht nur faktisch so, sondern in diesem Faktum – daß uns Gnade nur in Christus gegeben ist – offenbart sich eine innere Ordnung. Alles ist auf Jesus Christus als den Sinn und die Mitte des gnadenhaften Geschehens gerichtet. Darum spricht Barth im Zusammenhang der Erwählungslehre zuerst von der Erwählung Jesu Christi: »Die Gnadenwahl ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes in Jesus Christus«[23]). »Die Gnadenwahl ist als Erwählung Jesu Christi zugleich die ewige Erwählung der einen Gemeinde Gottes«[24]). Und der Sinn der gnadenhaften Existenz dieser Gemeinde ist wiederum der Aufruf an die ganze Welt »zum Glauben an Jesus Christus«[25]). Es ist also die Gnade – im Anschluß an den vorhergehenden Abschnitt müssen wir sagen: die Gnade unserer Existenz – gegeben als Gnade in Jesus Christus und zwar im doppelten Sinn: einmal als Gnade, die wir außer in Christus nirgend woanders suchen und finden können, zum anderen als Gnade, die uns gegeben ist wegen Jesus Christus, insofern er der Ersterwählte von allen und so der Anfang, Mitte und Ende des geschaffenen Seins, der Schöpfung, als der Ermöglichung des Bundes Gottes mit den Menschen ist[26]).

Weil Christus der Anfang, die Mitte, das Ende und der Sinn aller von Gott selbst verschiedenen Dinge ist, darum sind alle Dinge in ihm. Die reale Tat Gottes als Grund und Voraussetzung der Schöpfung, der Versöhnung und Erlösung geschieht unter dem Namen Jesu Christi[27]), anders ausgedrückt: »Was verborgen das Sein aller Kreaturen ausmacht, das ist als menschliches Sein, darum, weil Jesus Mensch ist offenbar«[28]). Das verborgene Sein aller Kreaturen ist offenbar im Sein des Menschen Jesus, dort ist es ontologisch gesehen zu suchen und zu finden. In diesem Sinne gilt, daß »die notwendige Aussage über das Sein Jesu Christi ebenso notwendig eine Aussage über alles menschliche Sein in sich schließt«[29]). Jesus Christus ist für mich; ich bin, indem Jesus Christus für mich ist[30]).

Es kommt in diesen Gedanken eindeutig zum Ausdruck, daß die gnadenhafte Erwählung Jesu Christi nicht nur die Menschwerdung Gottes und das menschgewordene Sein Gottes in Christus nach sich zieht, sondern auch, daß hiermit zugleich die gnadenhafte Existenz alles Übrigen mitgesetzt wird: »Wir sind Menschen . . ., indem jener eine Mensch sein Wort ist«[31]).

So bedeutet die Existenz Christi des Gottmenschen die Existenz der Schöpfung: »Unsere Wahrheit ist unser Sein im Sohne Gottes«[32]). Unser Leben, das heißt: unsere Existenz liegt beschlossen in der durch Gottes Gnade gestifteten Gemeinschaft zwischen Gott und uns[33]), und »durch seine Gnade in Jesus Christus Gott gleich gemacht, werden wir nie sagen, daß wir ihm von uns aus gleich sind.« Diese Gottgleichheit unseres Lebens ist die Teilnahme an seinem unendlichen Leben, an seinem Sein. Insofern wir in dieser Teilnahme, in dieser Gleichheit mit Gott stehen, sind wir etwas; sonst wären wir nichts. Und dieses Sein, diese Gleichheit mit Gott in der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ist uns gegeben »durch seine Gnade in Jesus Christus.« Real kann nur sein, was mit Christus, was in Christus ist, real kann nur etwas sein, indem Christus für es ist.

Nach dem bisher Dargelegten ist die von Barth vollzogene Konsequenz, nun auch die Schöpfung als Rechtfertigung aufzufassen, von der Sache her gesehen notwendig. Rechtfertigung und Existenz, Gnade und Sein sind im theologischen System K. Barths konvertierbare Begriffe[34]).

[22]) K. Barth, KD III, 4 S. 45; vgl. auch ebd. S. 43: »Schöpfung . . . weil und indem sie in der Gnade Gottes in Jesus Christus ihren Wurzelgrund hat . . . weil sie eben im Wurzelgrund der Gnade Gottes in Jesus Christus ihren Sinn hat und als Wohltat charakterisiert ist«.

[23]) K. Barth, KD II, 2 S. 101, § 33.

[24]) Vgl. K. Barth, KD II, 2 S. 215, § 34.

[25]) K. Barth, KD II, 2 S. 215, § 34.

[26]) Vgl. K. Barth, KD III,1 S. 44 § 41.

[27]) Vgl. K. Barth, KD II,1 S. 577: »Was unter dem Namen Jesus Christus geschehen ist, und geschicht nach Gottes Willen, das ist als Grund und Voraussetzung der Schöpfung, der Versöhnung und der Erlösung die reale Tat Gottes«. – Vgl. ebenfalls KD III,2 S. 158: »Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist.« Vgl. KD III, 2 S. 159: »Wir sind nun einmal als Menschen die, in deren Mitte . . . auch Jesus Mensch ist.«

[28]) K. Barth, KD III,2 S. 165.

[29]) K. Barth, KD IV,2 S. 311.

[30]) Vgl. K. Barth, KD IV,1 S. 843: »Das erste ist vielmehr dies, daß Jesus Christus faktisch gerade für mich selber ist, daß also ich selber gerade das Subjekt bin, für das Dieser ist. Darum geht es. Das ist die Neuheit des Seins, die neue Schöpfung, die neue Geburt des Christen.«

[31]) K. Barth, KD III,2 S. 181.

[32]) K. Barth, KD II,1 S. 177.

[33]) K. Barth, KD IV,1 S. 110.

[34]) Barth spricht dem gegenüber noch von einer anderen, dem Menschen von Hause aus »eigenen«

Wenn wir das Gesagte überdenken, erkennen wir einen entscheidenden Grundzug der Barthschen Konzeption. In den uns katholischerseits gewohnten Begriffen ausgedrückt zeigt sich eine äußerst umfassende, intensive Identifizierung des natürlichen und übernatürlichen Bereiches, die beide zu einer wesentlichen Einheit zusammenfügt. Sogleich jedoch haben wir Widerspruch zu erwarten; denn für Barth existiert diese katholische Unterscheidung nicht. Der geringste Versuch, sie existent zu machen, wäre Abfall von der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes. Aber gerade dieser Widerspruch – der sich in seitenlanger und oft wiederholter Polemik z. B. gegen die »natürliche Theologie« zeigt – beweist, daß die Feststellung einer Identifikation beider Ordnungen zu recht besteht. Für Barth gibt es nur eine Ordnung, alles andere ist Fiktion. Diese eine Ordnung ist die Ordnung, die Realität der Gnade.

In dieser Grundkonzeption Barths erkennen wir einen wesentlichen Zug seines Systems. Wenn zwischen Barth und der katholischen Auffassung wesentliche Übereinstimmung festgestellt werden soll, muß sie zuerst in diesem Punkte festgestellt werden. Die Frage ist, ob man in Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung von einer Ordnung sprechen kann, von einem Zustand der Schöpfung, in dem die naturliche Existenz als Voraussetzung der Gnade wesentlich bereits selbst Gnade ist. Die Frage stellen, heißt sie beantworten. Die Antwort des Vaticanums I ist in dieser Frage sehr eindeutig.

Zur Auffassung Küngs

»Die allumfassende gnadenhafte Souveränität Gottes in Jesus Christus ist gewiß nicht das, wogegen irgendein katholischer Dogmatiker Sturm liefe«[35]). Gegenüber einer solchen suggestiven Unterstellung muß doch mit Nachdruck gefragt werden, ob die Art und Weise, wie Barth die gesamte Wirklichkeit in Jesus Christus konzentriert sieht, der katholischen Auffassung entspricht oder überhaupt entsprechen kann. Ist Sein = Gnade? Ist Schöpfung als solche ein wesentlich übernatürliches Geheimnis? Nachdem wir einige Grundzüge des Barthschen Systems kennengelernt haben, insbesondere die alles bestimmende Identifikation von sogenanntem »naturlichem« und »uber«-natürlichem Bereich, läßt sich die gestellte Frage nur verneinen. Das »zentrale Anliegen Barths«, nämlich jene »allumfassende gnadenhafte Souveränität Gottes in Jesus Christus« ist nicht etwas, was die »Autoren katholischer Schulbücher eigentlich immer auch schon hielten«[36]). »Uns ist nur wichtig, woran man nach der Offenbarung auf alle Fälle festhalten muß: in der gegenwartigen Ordnung ist der Mensch nur durch Jesus Christus Mensch, aber auch in Jesus Christus ist der Mensch Mensch. Ob man diesen Menschen als »übernatürlich« oder »naturlich« bezeichnet, scheint in diesem Sinne mehr eine terminologische und damit eine sekundäre Frage zu sein; man wird – wie uns scheint – für das Wort »natürlich« wie für das Wort »übernatürlich« Gründe anfuhren können. Wenn man schon für das Sein der Schöpfung in Christus als solchem das Wort »übernatürlich« gebraucht, wird man sich darüber klar sein müssen, daß dann das Wort in einem weiteren (wenn auch nicht unbedingt uneigentlichen) Sinn gebraucht wird als bisher ublich, was leicht Verwirrung stiften kann . . . Andererseits kann auch das Wort »naturlich«, gebraucht für die Schöpfung in Christus, ebenso große Verwirrung stiften. Wir möchten uns also in der terminologischen Frage nicht festlegen«[37]). Dies steht bei Küng im Kleindruck. Unserer Meinung nach mußte es mit Großbuchstaben geschrieben sein; denn dies stellt einen wesentlichen Hinweis für den Maßstab dar, mit dem Küngs Barthinterpretation beurteilt werden muß. Handelte es sich hier nur um terminologische Fragen, dann mußte man sie tatsächlich sekundar nennen. Aber – das zeigt das ganze Buch von Küng – es handelt sich nicht nur um Terminologie. »Zweifellos hat die Schöpfung ihr eigenes Sein, doch ihr Seinsgrund ist faktisch Jesus Christus«[38]). Was bedeutet dieser Satz bei Küng? Auch Barth hält an dem »Eigen-Sein« der Schöpfung fest. Ist das schon katholisch? Nach unserer Auffassung keineswegs. Es kommt darauf an, wie er dieses Eigensein begründet. Vor allem ist es nicht ausgemacht, ob auf beiden Seiten derselbe Seinsbegriff zugrundeliegt.

Existenz, womit das »sundige Sein« des Menschen gemeint ist, das naturgemäß im aboluten Gegensatz zur Gnade und Rechtfertigung steht. Von einer diesbezuglichen Darlegung können wir jedoch an dieser Stelle absehen.

[35]) H. Küng, a.a.O. S. 115.

[36]) Vgl. H. Küng, a.a.O. S. 115: »Gar vieles findet sich nicht in den Schulbüchern und ist trotzdem katholische Lehre. Bei vielen Barthschen Anliegen, für die in den Schulbüchern kein Platz war, würden die Autoren antworten, daß sie dasselbe »eigentlich« immer auch schon hielten, daß es »im Grunde« auch ihr Anliegen sei. Das wird auch bei Barths zentralem Anliegen nicht anders sein: Die allumfassende gnadenhafte Souveränität Gottes in Jesus Christus ist gewiß nicht das, wogegen irgendein katholischer Dogmatiker Sturm liefe.«

[37]) H. Küng, a.a.O. 148. [38]) H. Küng, a.a.O. 147.

Präexistenz Christi

Wenn wir Kungs Satz vom faktischen Seinsgrund der Schöpfung in Jesus Christus genauer erklären wollen, müssen wir seine Gedanken über die Präexistenz Jesu Christi mitvollziehen. »Obwohl jedem zeitlichen Geschehen eine gewisse (»ideelle«) Ewigkeit in Gottes Ratschluß zuerkannt werden muß, findet doch nur bei Christus das Ganz-Andere statt: Dieses Geschehen betrifft nicht nur ein in sich zeitliches außergöttliches Sein, sondern es betrifft das ewige göttliche Sein selbst. Es geht um die vollkommene Vereinigung einer geschöpflich-zeitlichen Natur mit dem unveränderlich ewigen Gott«[39]). Küng spricht von der Menschwerdung des Logos im Gegensatz zu anderen zeitlichen Geschehnissen, die eine gewisse, nur »ideelle« Ewigkeit (und nicht mehr!) in Gott haben, von der vollkommenen Vereinigung einer geschöpflichen-zeitlichen Natur mit dem unveränderlich-ewigen Gott. Was bedeutet hier das Wort »vollkommen«? Als Erklärung mag folgendes dienen: »Es ist selbstverständlich, daß der Kirche nie eine Präexistenz zukommen kann, wie sie ihrem Haupte Jesus Christus zukommt. Wie wir schon sagten, findet nur bei ihm eine »substantielle« Einigung des Ewigen Gottes selbst (in seinem Sohne) mit einer zeitlichen Natur statt; nur bei ihm geht es um eine »hypostatische« Union«[40]). Also – so muß ja der Sinn dieser Sätze sein – besteht der Unterschied zwischen der Präexistenz der Kirche und der Jesu Christi in der Tatsache, daß es sich bei der Präexistenz Christi »bereits um eine »substantielle« Einigung handelt, da es »nur bei ihm um eine »hypostatische« Union geht«. Hypostase und Präexistenz gehören also zusammen!

Sehr aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang folgende Überlegungen Kungs hinsichtlich des überzeitlichen Aspektes der Inkarnation: »Wenn wir von der ewigen Existenzweise Gottes her denken, so müssen wir die vergänglich-zeitlichen Vorstellungen zurücklassen. Gott hat die Zeit in unendlicher Fülle; seine Zeit ist nicht auseinandergerissen in ein Nacheinander von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Sondern es ist die gefüllte Einheit von Damals, Jetzt und Dann, von Anfang, Mitte und Ende. Das ist seine Ewigkeit. Irrig wäre sowohl die Vorstellung, als ob der göttliche Logos in einer »vor-zeitlichen« Ewigkeit »schon« Mensch geworden sei, wie auch die Vorstellung, als ob der göttliche Logos in einer »vor-zeitlichen« Ewigkeit »noch nicht« Mensch geworden sei. In Gott selbst kann in dieser Sicht nicht von einer Ewigkeit vor der Inkarnation gesprochen werden. Dies wäre die Auflösung der Ewigkeit in eine schlechte Zeit von unbegrenzter Dauer ... Während man also von unseren zeitlichen Vorstellungen her fragen kann: Was ist der Gottessohn vor der Inkarnation, so wird man von der Ewigkeit her allenfalls fragen: Was wäre der Logos ohne die Inkarnation? (Eine Frage, die helfen kann, die absolut freie Gnadenhaftigkeit der Menschwerdung herauszustellen.) Im Bereich der Ewigkeit kann man streng genommen nicht einfach von einem Logos a-sarkos oder von einer »vorzeitlichen«, »vorchristlichen« und »nachchristlichen« Epoche sprechen. In diesem Sinne sind alle Ausdrücke, die ein »prae« besagen ... leicht irreführend, weil dadurch oft unbewußt schlechte Zeitvorstellungen in Gottes Ewigkeit hineingetragen werden ... Der ewige Logos erkennt sich ... als Logos nur, indem er sich zugleich als inkarniert erkennt. Und nur als inkarnierter Logos wird der ewige Logos auch vom Vater und vom Heiligen Geiste erkannt ... Das ist der Versuch einer theologischen Deutung der »Präexistenz« Jesu Christi, als Verbum incarnandum. Es dürften von daher die Offenbarungsdaten, wie sie im Kapitel über Jesus Christus dargelegt wurden, wie auch einige andere Fragen in einem deutlicheren Licht erscheinen... Unsere Erklärung liegt ganz in der Linie der neutestamentlichen Zeugnisse und akzentuiert hier einige Aussagen, die vielleicht doch oft zu wenig wörtlich genommen wurden. Man denke etwa an »das fehllose und unbefleckte Lamm Christus«, das »schon vor Grundlegung der Welt zuvor ersehen, aber erst am Ende der Zeiten geoffenbart wurde« (1 Pt 1,19f.), an »das Lamm, das geschlachtet ist vom Anbeginn der Welt an« (Apk 13,8), vor allem an die vielen Stellen über das ewige »Geheimnis«, das verborgen schon immer Wirklichkeit war. Man sieht, daß sich eine solche philosophisch-theologische Deutung durchaus auf ein solides Schriftfundament berufen kann«[41]).

Zu diesen Ausführungen müßte mehr gesagt werden, als an dieser Stelle möglich ist. Wenn Küng z.B. von schlechten Zeitvorstellungen spricht, die es zu vermeiden gilt, gleichzeitig aber mit ebenso rein menschlichen Kategorien Zeit und Ewigkeit durcheinandermengt, so daß am Ende weder eine vernünftige Zeit noch eine rechte Ewigkeit übrigbleiben, so stimmt das doch äußerst bedenklich. Das, was hier Zeit ist, kann in Gott nicht Ewigkeit sein und umgekehrt! Aus diesem Grunde muß von einem Zeitpunkt gesprochen werden, in welchem die Menschwerdung noch nicht war, und von einem Zeitpunkt, von dem ab die Menschwer-

[39]) H. Küng, a.a.O. 133.
[40]) H. Küng, a.a.O. 137.
[41]) H. Küng, a.a.O. 281ff.

dung geschehen ist. Man kann die Unio hypostatica nicht unter dem Vorwand schlechter Zeitbegriffe in die Ewigkeit, d.h. in die Gottheit als solche hineinverlegen. Die angegebenen Schriftstellen besagen für die Vorstellung Küngs nichts. Wo steht geschrieben, daß man Ausdrücke wie »vom Anbeginn« im substantiellen Sinne wörtlich zu nehmen habe? Eine klare philosophisch-theologische Überlegung verbietet eine solche Auffassung.

In diesem Zusammenhang spricht Küng von einer »in Gottes Ratschluß von Ewigkeit her wirkkräftig beschlossenen Menschwerdung«, die schon »vor dem historischen Wirklichwerden erlösende Kraft ausstrahlen ließ«[42]). Wenn nicht alles täuscht, wird hier eine Kausalität der hypostatischen Union hinsichtlich des übrigen Geschehens im außergöttlichen Bereich angestrebt, die sich der Intention nach weit von einer vorausschauenden Absicht Gottes (und den aus dieser Absicht im voraus hervorgehenden Handlungen), d.h. von einer exemplarischen und finalen Kausalität entfernt, dafür aber einer effizienten Kausalität gleichkommt. »Doch die Heilsbedeutung der christologisch-kosmologischen Schriftaussagen scheint uns wichtiger zu sein als die spekulative Durchdringung der Kausalität Jesu Christi«[43])! »Der Mensch ist durch Gottes Gnade: eben die, die in Jesus Christus erschienen ist«[44]). So drückt es Karl Barth aus.

Küng nennt in diesem Zusammenhang Schriftstellen wie Kol 1,15–17: »Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung; denn in ihm ist alles geschaffen worden . . . alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen worden.« Oder: Joh 1,3f.: »Alles ist durch ihn (den Logos!) geworden. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.«

Bedeuten derartige Stellen eine Mitkausalität der Inkarnation, d.h. der »präexistenten« Menschheit hinsichtlich der Schöpfung? Die menschliche Natur Christi ist doch selbst Geschöpf! Johannes spricht ausdrücklich vom Logos. Die Tatsache, daß wir über die Person Christi menschliche und göttliche Dinge aussagen können, berechtigt uns nicht dazu, der menschlichen Wirklichkeit eine effiziente Kausalität hinsichtlich der Schöpfung zuzuschreiben. Da sie selbst Schöpfung ist, bedeutet ein derartiger Versuch nichts anderes als formalen Widerspruch. Wenn hier eine Identifikation von causa und causatum geschieht, so ist dies dasselbe, was uns an anderer Stelle als »im Akt der Setzung vorausgesetzte Voraussetzung« begegnet![45])

Natur und Gnade

Aus dem Gesagten wird klar, warum Küng solchen Wert auf die Feststellung legt, der Seinsgrund der Schöpfung sei in Jesus Christus zu suchen. »Christusförmigkeit« der Schöpfung heißt: im präexistenten Christus, im Logos, der und insofern er bereits präexistent Mensch ist, liegt das Sein aller Schöpfung begründet. Hier liegt das Material für den Begriff der »übernatürlichen Schöpfung« bereit. Endlich ist Schöpfung, Sein, Existenz – »Gnade«: »So ist Jesus Christus . . . nach der Heiligen Schrift Ursprung und Seinsgrund, Urbild und Vorbild, Licht und Kraft, Sinn und Heil, Bestand und Ziel der Schöpfung. Die ganze Schöpfung ist christusförmig . . .«[46]).

Was Hans Urs von Balthasar über dieses Problem bei Barth schreibt, dasselbe wäre über die Konzeption Küngs zu sagen: »Wir werden somit das Kernproblem . . . im Begriff der Voraussetzung zusammengedrängt sehen, in dem Sinne, daß die eigentliche und ursprüngliche Setzung Gottes im Akt ihrer Setzung sich selber etwas voraussetzt«[47]). Gemeint ist, daß »sich die Gnadenordnung der Menschwerdung die Schöpfungsordnung voraussetzt«[48]), und zwar, indem sie sich selbst setzt. Selbst Balthasar meint, es sei die Frage nach der Echtheit dieser Voraussetzung zu stellen. Jedoch »müssen wir – nach Balthasar – in dieser Unklarheit das Problem des Gegenüber von Gott und Geschöpf hier einstweilen belassen . . .«[49]). In dieser Unklarheit ist das Problem sowohl von Balthasar wie von Küng bis heute belassen worden. Wir sehen vielmehr bei Küng die Wiederholung einer im Grunde gleichen Konzeption. Hinweise auf »christologisch-kosmologische Schriftaussagen« lösen das Problem nicht, solange die »spekula-

---

[42]) Vgl. H. Küng, a.a.O. 133.
[43]) H. Küng, a.a.O. 145.
[44]) K. Barth, KD IV,1 S. 444.
[45]) Voraussetzungen für diese Art von dialektischer Identitätstheologie liefert in trefflicher Weise die Hegelsche Metaphysik!
[46]) H. Küng, a.a.O. 140.
[47]) H. U. von Balthasar, *Karl Barth*. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln 1951, 129.
[48]) Balthasar, a.a.O. 148.
[49]) Balthasar, a.a.O. 148.

tive Durchdringung« nicht die adäquate Erklärung des Behaupteten liefert, erst recht nicht, wenn die »Unklarheit, in der man das Problem einstweilen belassen muß«, den Vorwand zu geben scheint für eine ganz bestimmte, aber andere Spekulation, die man aus ebenso bestimmten Gründen im Hintergrund der theologischen Argumentation fungieren läßt.

Es war von drei Möglichkeiten die Rede, die angesichts der Interpretation der Lehre K. Barths durch Küng zu untersuchen seien: Barth denkt grundsätzlich katholisch – mögliche Äquivokation – Begriffsänderung. Das Ziel unserer Darlegung war aufzuweisen, daß die Beurteilung K. Barths von grundsätzlichen Voraussetzungen ausgehen muß, die nicht immer in erster Linie aufgeführt sind, deren Bedeutung dadurch jedoch nicht im geringsten gemindert wird[50]). Ferner war es unser Ziel nachzuweisen, daß Küngs Interpretation zwar einerseits von ganz bestimmten grundlegenden Voraussetzungen auszugehen scheint, sich andererseits jedoch »in der terminologischen Frage nicht festlegen« möchte[51]). Gerade eine solche Festlegung wäre mit Rücksicht auf die Sache überaus wünschenswert. Sie dürfte auch bedeutend aufschlußreicher sein, als man auf den ersten Blick hin vermuten möchte. Alle Interpretation und Stellungnahme gegenüber K. Barth wird davon geprägt sein, wie man das Verhältnis von Natur und Gnade versteht. Aus unserer Darstellung dürfte hervorgegangen sein, daß K. Barth dieses Verhältnis nicht im katholischen Sinne versteht. Wir sind daher der Auffassung, daß weder in der Rechtfertigungslehre noch in den anderen von Küng benannten Gebieten der Theologie zwischen dem System K. Barths und der katholischen Lehre grundsätzliche Übereinstimmung besteht. Hieraus ergibt sich unsere Feststellung, daß der besagte Konsens nach außen hin gesehen seine Entstehung einer Reihe von Äquivokationen verdankt. Ob sich dahinter eine grundsätzliche Begriffsänderung anbahnt oder bereits vollzogen hat, das bleibt am Ende unserer Untersuchung die entscheidende Frage. Wo Natur zur Gnade wird, da vollzieht sich eine solche Begriffsänderung. Es geht um ebenso wichtige wie schwierige Zusammenhänge, um die Grundlagen der theologischen Erkenntnis überhaupt. Ob man den Menschen, der »nur durch Jesus Christus Mensch ist, übernatürlich oder natürlich bezeichnet«, das ist keine »mehr terminologische und damit eine sekundäre Frage«[52]). Die Abwertung der Terminologie in Kontroversfragen läßt die Gefahr der Angleichung größer erscheinen als die Möglichkeit der Einigung.

[50]) Vgl. H. Küng, a.a.O. 189: »Eine gültige und befriedigende Antwort auf die traditionellen Kontroversfragen der Rechtfertigungslehre kann unmöglich gegeben werden ohne eine Begründung der Antwort in den Grundlagen der katholischen Lehre.«

[51]) Vgl. nochmals H. Küng, a.a.O. 148.

[52]) Vgl. H. Küng, a.a.O. 148.

Buchbesprechungen

Fundamentaltheologie

Frisque, Jean, *Oscar Cullmann.* Une Théologie de l'Histoire du salut. Cahiers de l'actualité religieuse Nr. 11. Tournai, Castermann, 1960. 8°, 280 S. – Kart. Fr. 135,–.

Oscar Cullmann gehört zu den protestantischen Theologen, denen zu Lebzeiten Dissertationen und Untersuchungen gewidmet werden, und zwar, wie auch im vorliegenden Fall, von katholischer Seite. Cullman gilt in der Art seines maßvollen Denkens, in seiner bestechenden Nüchternheit und Sachlichkeit, aber auch nach seiner strengen Methodik und seinem Arbeitsgebiet weithin als Exponent einer verheißungsvollen ökumenischen Theologie. Ein Blick in das dem Buche beigegebene Rezensionsverzeichnis zeigt, wie Cullmanns Werk vor allem in der katholischen Theologie Frankreichs und Italiens ein starkes Echo weckte. Das erklärt sich zum Teil aus seiner Thematik und Fragestellung, zum Teil aus seinen Ergebnissen, die den Eindruck eines von konfessionellen Vorurteilen und kontroverstheologischen Verengungen freien Theologen erwecken, der »unterwegs zum Katholizismus« ist.

Die vorliegende Untersuchung ist aus der »Unruhe« heraus entstanden, die der Verfasser empfand, wenn er die »katholischen« Resultate der Arbeit Cullmanns mit dem keineswegs katholisierenden Weg Cullmanns verglich. Die Frage, ob hier eine Art theologischer Bewußtseinsspaltung vorliege, wird kurz gestreift, aber resolut zurückgewiesen. Cullmanns Resultate entspringen einem innerlich kohärenten und methodisch bewältigten »monolithischen« Denken, das sich nicht aus äußerlichen Gründen dem raschen konfessionellen Zugriff entzieht. So fühlt sich auch Cullmann, wie Frisque berichtet, ein bißchen als Gegenstand unverdienter Sympathie von seiten katholischer Annektierfreudigkeit.Diese Fragen liegen gewiß am Rande, aber sie zeigen doch in etwa, aus welcher Sicht Frisque an sein Thema herangeht. Ihm liegt infolgedessen nichts daran, Details zu kritisieren oder einzelne Positionen anzufechten, sondern er geht darauf aus, Cullmanns Werk zu »verstehen«, aus der persönlichen Entscheidung seines wissenschaftlichen Weges heraus. Das hindert ihn nicht daran, Cullmann in der Problematik der theologischen Schulen und Lager des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jh. zu plazieren und mit großer Sorgfalt die Methode Cullmanns in Abhebung vor allem von Barth und Bultmann zu bestimmen. Danach erwächst Cullmanns »konsequente Offenbarungsgeschichte« (37) – im Gegensatz zur »konsequenten Eschatologie« – und seine aus mitleidloser methodischer Strenge geborene »objektive Exegese« aus seiner Auseinandersetzung mit den Mißerfolgen der liberalen Theologie ebenso wie aus dem Unbehagen des strengen Formgeschichtlers am Weg der dialektischen Theologie und an der Bultmannschen existentialen Interpretation.

Diese schultheologischen und theologiegeschichtlichen Anmerkungen finden sich über das ganze Buch verstreut, vor allem aber im ersten Teil, der der methodologischen Untersuchung der exegetischen Prinzipien Cullmanns gewidmet ist. Hier wie im zweiten Teil der Abhandlung, wo die Grundzüge der Cullmannschen Geschichtstheologie entwickelt werden, wird dargestellt, aber noch nicht kritisiert. Die Kritik, das »Gespräch«, behält Frisque dem dritten Teil seiner Untersuchung vor, wobei er, wie es heute üblich geworden ist, eine Rückverlagerung der Diskussion von den Ergebnissen auf die Prinzipien und auf die philosophischen Implikationen Cullmanns anstrebt. Während der darstellende Teil eine gedrängte und gute, aber nur referierende Übersicht über das Werk Cullmanns gibt, hält sich der letzte, kritische Teil wesentlich weniger zurück und ist, obwohl er höchst Bedenkenswertes mit Scharfsinn vorträgt, mit Qualifikationen rasch zur Hand.

Wenn für Cullmann die religiöse Bedeutung geschichtlicher Fakten allein darin sichtbar wird und sichtbar zu machen ist, daß diese der »geschichtlichen Linie« des Heilshandelns Gottes eingefügt werden, so daß ihre Heilsbedeutung methodisch allein auf der zeitlichen Ebene ihrer Einordnung abgelesen werden kann, so vermerkt Frisque dazu, es gäbe daneben auch eine »transzendentale Einordnung«, die »Begegnung von Gott und Mensch« (233) im Glauben, die doch das Wesentliche der Religion sei, die aber von Cullmann übersehen oder geleugnet werde. Nun ist es gewiß richtig, wenn einmal auf die Grenzen selbst der unantastbarsten historischen

Methode und der »objektiven Exegese« hingewiesen wird. Aber kann man hier wirklich von einer »positivistischen Reduktion« Cullmanns reden, in der die Intelligibilität des Offenbarungsgehaltes auf rein zeitliche Bezüge reduziert und die Wahrheit in die Abfolge der Zeit verlegt würde (230ff.)? Werden hier nicht offene Türen eingerannt? Cullmann geht es doch um eine Methode der Hermeneutik, und nicht um eine Theologie des konkreten Glaubens, die die Implikationen und ontologischen Strukturen des Glaubensaktes freilegen müßte. Als Historiker, der mit positiven Gegebenheiten zu tun hat, als Exeget, der Texte auslegt, sucht er das System ihrer inneren Bezüge aufzustellen, und zwar in einer Art, die an das empirische Vorgehen von Karl Jaspers in seiner Geschichtsphilosophie erinnert.

Der zweite Vorwurf, den Frisque gegen den Mann der »objektiven Exegese« erhebt, ist der einer »subjektivistischen« Bibelinterpretation (225ff.). Gegen den Anspruch Cullmanns, daß die Bibel ihre eigenen Interpretationskriterien enthalte, die der individuelle Leser feststellen könne, wird mit Recht geltend gemacht, daß allein die Kirche adäquates Subjekt der Schriftlesung ist, weil sich allein in ihr die Vollgestalt des Glaubens lebendig darstellt. Aber der Vorwurf eines derartigen »Subjektivismus« könnte doch wohl jedem Denken gemacht werden, das nicht »ex auctoritate«, sondern »ex ratione« entspringt. Trotzdem, aber aus anderen Gründen, dürfte Frisque darin recht haben, daß er die Ablehnung des kirchlichen Lehramtes als interpretierender Regel des Glaubens durch Cullmann zu den schwächsten Punkten seiner Theologie zählt, denn diese Reduktion überschreitet die Grenzen einer »objektiven Exegese«.

Im letzten Kapitel versucht Frisque eine Kritik der Cullmannschen »Theologie der Heilsgeschichte« (236ff.). Er stellt deren Ungenügen fest, aber nicht, wie man erwarten möchte, aus philosophischen Überlegungen heraus (etwa durch eine Kritik an Cullmanns Zeitbegriff), sondern aus theologischen Prämissen. Das führt zu starken, in der Sache wohl berechtigten Einschränkungen gegenüber Cullmanns Christologie und Ekklesiologie. Schließlich wird Cullmanns Theologie als »Extrinsezismus des Übernatürlichen« qualifiziert.

Am Ende seiner Untersuchung findet sich eine sehr informative biographische Notiz über Cullmann (260), sowie eine vorzügliche und äußerst wertvolle, unter Mitarbeit von Cullmann abgefaßte vollständige Bibliographie der Werke Cullmanns mit 91 Titeln und ein sehr umfangreiches, auch die Rezensionen erfassendes Verzeichnis der bisher über Cullmann erschienenen Arbeiten, in dem allerdings der Tübinger Ordinarius für Neues Testament (K. H. Schelkle) konstant als Protestant aufgeführt ist.

München Max Seckler

Theunis, Franz, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann.* Theologische Forschung Bd. 19 (Ergänzung zu Kerygma und Mythus V). Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag, 1960. 8°, 144 S. – Brosch. DM 10,–.

»Es liegt nicht in unserer Absicht, eine Kritik an Bultmann zu formulieren, auch keine immanente Kritik; vielmehr geht die Vorliegende Untersuchung von der Frage aus, ob es möglich sei, die einzelnen Auffassungen Bultmanns in einen einheitlichen Zusammenhang zu stellen und sie so zu begreifen« – so bemerkt der Verfasser im Vorwort (S. V) dieser Untersuchung, die als »Ergänzung zu Kerygma und Mythos V« (Die Diskussion der katholischen Theologie) gedacht ist. Diskutiert wird hier zwar nicht, weder mit Bultmann noch mit Bultmann-Auslegern, und von einer »Ergänzung« kann nicht in dem Sinne die Rede sein, daß die von katholischer Seite an Bultmann formulierte Kritik aufgegriffen oder weitergeführt würde. Theunis will eine gewissermaßen »reine« Interpretation des Bultmannschen Verständnisses von Glaube und Offenbarung. Es fällt kein Wort der Kritik, und die solchermaßen gewährleistete Objektivität enthebt den Verfasser der Gefahr, »die Darstellung selbst auf die Kritik hin präparieren« (S. VI) zu müssen. Wird hier Kritik mit Polemik verwechselt? Jedenfalls möchte der Verfasser durch diese Art der Objektivität »eine bescheidene Einladung« an Katholiken und Protestanten richten, »die Auseinandersetzung auf der Basis . . . der grundsätzlichen Positionen Bultmanns zu führen« (S. VI). Der Darstellung und Systematisierung dieser letzteren gilt sein Bemühen.

Der eingeschlagene Weg bringt es mit sich, daß mehr referiert als interpretiert wird. Theunis liegt daran, möglichst viel zu zitieren, damit man, wie er sagt, »nicht irgendeine ›Interpretation‹, sondern den Interpretierten« (S. IX) vernehme. Wird hier Interpretation mit Zitation verwechselt? Theunis bleibt völlig im Wort, im Zitat, in der Sprache, im »Haus« Bultmanns. Was dabei herauskommt, ist ein streng logischer Aufbau und eine umfassende Darstellung aller das Thema »Offenbarung und Glaube« bei Bultmann betreffenden Gesichtspunkte. Theunis zeigt vor allem hinsichtlich der Bultmannschen Begriffssprache genaue Kenntnisse; er weiß, wo die wichtigsten Begriffe erstmals auftauchen und welchem Wandel sie unterworfen waren. So ist, pointiert ausgedrückt, eine Art systematisches Bultmann-Lexikon entstanden, dessen große Anzahl von Wortdefinitionen und Zitaten-

belegen dank einer reich detaillierten Disposition leicht auffindbar sind. Die Nützlichkeit dieser Untersuchung erhöht sich dadurch, daß neben der Bibliographie der Schriften Bultmanns ein gegenüber R. Marlé weiter ergänztes Literaturverzeichnis aufgestellt wurde.

München Max Seckler

Ratzinger, Joseph, *Die christliche Brüderlichkeit.* München, Kösel, 1960. Kl.-8°, 127 S. – Kart. DM 6,80; Ln. DM 8,80.

Im Drama des menschlichen Bruderseins von Kain und Abel bis zu Schillers »Seid umschlungen, Millionen« ist kein Mangel an Szenenbildern und Aktionen. Joseph Ratzinger greift in diesem Neudruck eines Vortrages aus dem Jahre 1958 mit sicherer Hand die wichtigsten geschichtlichen Typen des Bruderbegriffes heraus und entwickelt daran eine christliche Theologie der Brüderlichkeit. Seine Sprache ist schmucklos, aber schön; er zeichnet seinen Entwurf mit wenigen Strichen, aber diese treffen die Sache. Die Sentimentalität oder Muffigkeit, die bei diesem Thema leicht drohen könnte, wird absolut vermieden, ohne daß darunter der ethische Anspruch (und das menschlich Ansprechende) leiden würde. Im Gegenteil.

In Ablehnung aufklärerischer Gedanken wird ein »naturalistisches« Bruderverständnis zurückgewiesen. Ratzinger sieht zwar die auf der Schöpfung beruhende Sohnschaft (und damit Brüderlichkeit) der Weltvölker (67), aber er zieht es vor, die neue Brüderlichkeit »auf einer geistigen Entscheidung, auf dem Ja zum Willen Gottes« (41f.) zu begründen, und weiter mit der christlichen Überlieferung auf Glaube, Taufe (Wiedergeburt) und Kult. Das biblisch Neue tritt dadurch sauber hervor, es profitiert allerdings etwas von der Abwertung des mit der Schöpfung gegebenen Tatbestandes, denn es ist nicht recht einzusehen, wieso »eine Brüderlichkeit, die alle im gleichen Maße meinen soll, niemand mehr im Ernste meinen wollen» kann (28), wenn anders Brüderlichkeit und Solidarität vor Gott dasselbe meinen. Aber den Gedanken der Solidarität bringt Ratzinger dann nachher auf eine gute und originelle Weise zur Geltung, nachdem er den Grundgedanken seines Buches, nämlich daß das Ethos, um realisierbar zu sein, offenbar doch irgendeine Form von Zweizonigkeit aufweisen muß (28), entwickelt hat. Er stützt sich dabei mit Recht auf die Beobachtung, daß die neutestamentliche Gemeinde der Glaubenden als solche eine neue, von den Nichtglaubenden abgehobene Brudergemeinschaft bilden will (45f.). Insofern realisiert sich heute die christliche Brüderlichkeit konkret am Brudersakrament der Eucharistie in der Pfarrgemeinde als Brüderschaft (92–95).

Ratzinger differenziert die in der Schöpfung grundgelegte Brüderlichkeit auf eine dem Gang der Heilsgeschichte angemessene Weise in den »inneren Ring« der Erwählungslinie und in die Draußenstehenden (21, 28). Daraus ergibt sich eine Art »Zwei-Brüder-Theologie«: die Aussonderung der begrenzten christlichen Brüderschaft ist nicht selbstzweckliche Hervorbringung eines esoterischen Zirkels, sondern geschieht im Dienste des Ganzen. Die christliche Brudergemeinde steht nicht gegen, sondern für das Ganze (101). Diese These erweist sich immer wieder als außerordentlich fruchtbar, sowohl für das Reden von den »getrennten Brüdern« und das Phänomen des Protestantismus von heute, zu dem Ratzinger einen mutigen und höchst beachtlichen Ansatz liefert (117–124), als auch für das Problem des Heiles der Nichtchristen, in dem sich – gemäß der Zwei-Brüder-Theologie – die Kirche bewußt sein muß, »daß sie doch nur der eine Sohn von zwei Söhnen, der eine Bruder neben dem anderen ist, dessen Aufgabe nicht darin besteht, den irrenden Bruder zu verurteilen, sondern darin, ihn zu retten« (108). Das Buch steckt voll anregender Gedanken. Es verdient sowohl in der wissenschaftlichen Theologie wie in der praktischen Seelsorge größere Beachtung, als sein kleines Format vermuten läßt.

München Max Seckler

Bibelwissenschaft

Betz, Otto, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben von Joachim Jeremias und Otto Michel, Heft 6.) Tübingen, Mohr, 1960. Gr.-8°, XII und 202 S. – Brosch. DM 24,20.

Das im Titel des Buches angezeigte Thema findet durch Betz eine gründliche und in ihren Ergebnissen wertvolle Untersuchung. Wie das gesamte Judentum der Zeit sieht auch die Gemeinschaft von Qumran die Richtschnur für ihr Denken und Leben in der Offenbarung festgelegt. Doch bezeichnet sie mit diesem Wort nicht so sehr das durch Moses vermittelte Gesetz und die Aussprüche der Propheten als vielmehr die Enthüllung der darin enthaltenen und zunächst noch verborgenen Heilstatsachen. Gesetz und Propheten bedürfen nach ihrer Meinung erst der »Offenbarung«, um verstanden zu werden und Norm

des Handelns sein zu können (6). Die Tora wird da »geoffenbart«, wo sie durch einen von Gott selbst belehrten Lehrer ausgelegt wird (42). Um diese Offenbarung zu finden, bedarf es der »Forschung« in der Tora. Auf sie wird daher in Qumran größtes Gewicht gelegt. Frucht des Forschens ist das »Finden«, die rechte Deutung. Die Sekte ist überzeugt, daß die von ihr gefundene Deutung die einzig wahre ist. Eine solche, durch Forschung erlangte Offenbarung ist mehrmals in der Vergangenheit erfolgt, im gewissen Sinn bereits durch Moses selbst, ferner durch Esra. Ein neuer Abschnitt begann mit der Gründung der Gemeinschaft durch den Lehrer der Gerechtigkeit, der aus der Deutung der Tora die Richtlinien für das rechte Verhalten erkannte. Er überragt Moses als Begründer der Gemeinde der Auserwählten, steht jedoch hinter ihm zurück, da er keine neue Tora brachte, sondern nur zeigte, wie die alte verstanden werden muß (67f.). Den Willen Gottes findet die Sekte aber auch im Gang der Geschichte ausgedrückt. »Lehrt das Gesetz, was Gottes Wille ist, so die Geschichte, wie Gott seinen Willen durchsetzt« (73). Ihren Ablauf zu verstehen, ist daher für die Gemeinschaft von größter Bedeutung, und sie bedient sich dazu des Zeugnisses der Propheten. Wie die Erklärung der Tora wird auch die Deutung der prophetischen Botschaft als »Offenbarung« bezeichnet. Um sie zu verstehen, bedarf es göttlicher Erleuchtung. Die Propheten waren der Mund, durch den Gott die eschatologische Botschaft erzählt, und die Hand, durch die er sie aufschreiben ließ. Der Lehrer der Gerechtigkeit aber ist von Gott gesandt, um die Worte der Propheten zu deuten (76). Er ist den Propheten nachgeordnet, da er für seine Lehre auf ihre Worte angewiesen ist. Doch ist er ihnen überlegen, da er Geheimnisse kennt, die ihnen noch verborgen waren. Seine Einsicht aber verdankt er dem Studium der Schrift. Anders lautende Ausdrücke in den Hymnen, die von einer unmittelbaren Offenbarung zu sprechen scheinen, meinen im letzten Grund nichts anderes als die Kenntnis, die beim Studium des Gesetzes und der Propheten empfangen wird (118). Einsicht bei der Schriftforschung wird aber nicht jedem zuteil; denn der Geist des Menschen ist durch den stofflichen, der Unreinheit verfallenen Leib gehemmt und durch die Sünde verunreinigt. Er bedarf der Stärkung und Aufrichtung durch den Geist Gottes. Dies geschieht aber nicht durch einen sakramentalen Akt, sondern vollzieht sich im gehorsamen Wandel nach dem Gesetz, das heißt durch Befolgung der Satzungen der Gemeinschaft (134). Sie ist Voraussetzung für das Verstehen neuer Offenbarungen. Der letzte Abschnitt des Buches zeigt an einigen Beispielen, wie man in Qumran die Schriftauslegung in concreto betätigt hat.

Eichstätt Martin Rehm

Schwegler, Theodor, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung.* München, Pustet, 1960. 8°, 252 S. – Ln. DM 15,80.

Es ist übereinstimmende Überzeugung aller Theologen, daß die ersten Kapitel der Genesis nur wegen ihres heilsgeschichtlichen Gehalts für die kirchliche Glaubenslehre Bedeutung besitzen. Diese Erkenntnis auszuwerten und sie zum Eigentum eines weiten Leserkreises zu machen, ist das Ziel des hier angezeigten Buches. Schwegler hat sich schon in früheren Arbeiten mit diesen Kapiteln befaßt und ist daher mit ihren Problemen gut vertraut. Er spricht zunächst von den Schwierigkeiten, die diese Abschnitte der Heiligen Schrift vielfach bereiten und nennt sodann die Grundsätze, die bei der Beurteilung der Texte beachtet werden müssen. Ihre Verwertbarkeit und Richtigkeit wird durch die folgenden Ausführungen bestätigt. Der Hauptteil des Buches bietet zu jedem Abschnitt eine wortgetreue Übersetzung. An sie schließen sich exegetische Bemerkungen an, in denen die Absichten und Vorstellungen des biblischen Verfassers klar dargelegt werden. Ausführlich wird sodann berichtet, was die profanen Wissenschaften über das betreffende Thema zu sagen wissen, so daß die Unterschiede der Standpunkte und Auffassungen deutlich hervortreten. Als entscheidend hat allein die Tatsache zu gelten, daß in der Heiligen Schrift ausschließlich religiöse Tatsachen, eine Tora, vorgetragen werden soll und daß dies in zeitbedingter Einkleidung geschieht. Die Darlegungen des Verfassers beruhen auf gründlicher Kenntnis der Probleme. Sein Buch wird jedem ernstlich Suchenden und namentlich denen, die im Unterricht sich mit diesen Themen zu befassen haben, wertvolle Dienste leisten.

Eichstätt Martin Rehm

Sutcliffe, E. F., *The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls.* With Translations in English. London, Burns & Oates, 1960. 8°, XV und 272 S. – Ln. S 30.

Sutcliffe will in seinem Buch Qumran in erster Linie als religiöse Gemeinschaft beschreiben. Der Leser wird daher in ihm manches finden, was sonst weniger beachtet wird. Auch erfahren einige Stellen im Schrifttum der Sekte eine neue Beurteilung. Auf kurze Bemerkungen über die erhaltenen Texte folgen Angaben über die Lage von Qumran, eine Beschreibung der bei den Ausgrabungen festgestellten Gebäude sowie Bemerkungen über das wirtschaftliche Leben der Niederlassung. Den Abschluß bilden Untersuchun-

gen über die theologischen Grundlehren der Genossenschaft und ihr Verhältnis zum Christentum. Die herrschende Ansicht, nach der man in Qumran neben dem Messias aus dem Hause Davids einen priesterlichen Messias aus dem Geschlecht Levis erwartet und diesem den Vorrang zuerkannt hätte, wird von Sutcliffe wesentlich eingeschränkt. Der »Gesalbte aus Aaron« sei nicht Messias im eigentlichen Sinn, sondern der Hohepriester der Endzeit, der als religiöser Führer neben dem politischen Herrscher stehen wird, wie Aaron neben Moses, Sadok neben Salomon, Jesua neben Serubbabel die Obliegenheiten des Kultes zu besorgen hatten (84–86). Besonderes Interesse dürften die Abschnitte finden, die sich mit der zeitlichen Einordnung, dem Lehrer der Gerechtigkeit (37–68) sowie mit der Lebensweise und den von der Gemeinschaft befolgten Gebräuchen (91–113) befassen. Sutcliffe unterscheidet hier sorgfältig zwischen den beiden Gruppen von Essenern, nämlich den zerstreut in ihren Städten und Dörfern lebenden Mitgliedern und dem Kreis derer, die in Qumran sich niedergelassen hatten. Die in der zweiten Hälfte der Damaskusschrift und in 1 Q Sa stehenden Anweisungen würden sich auf die erste Gruppe beziehen, die sogenannte Sektenregel (1 Q S) würde die Satzungen enthalten, die man in der Niederlassung von Qumran befolgte, während die erste Hälfte der Damaskusschrift beide Richtungen berücksichtige (97f.). Die Angehörigen der ersten Gruppe lebten in ihren Häusern bei ihren Familien und blieben im Besitz ihres Eigentums. Die Mitglieder der zweiten Gruppe dagegen wohnten in Qumran in klösterlicher Gemeinschaft, unterwarfen sich der Leitung ihres Vorstehers, verzichteten auf Ehe und persönliches Eigentum. Die Aufnahme in ihre Gemeinschaft erforderte strenge Auslese und langjährige Prüfung. Die Anfänge der Bewegung sieht auch Sutcliffe im Auftreten der Hasidim gegeben, das heißt im Zusammenschluß der gesetzestreuen Juden, die sich gegen die Hellenisierungsbestrebungen der syrischen Könige wandten. Sie würden in der Nähe des Jahres 180 v. Chr. liegen. Die in Dam 1,5 genannte Zeitbestimmung (390 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems), die offensichtlich aus Ez 4,5 übernommen ist und nicht als mathematische Größe verstanden werden darf, würde sich daher nicht allzuweit von der Wirklichkeit entfernen (40). Die Bewegung war zunächst ohne feste Ordnung, das heißt nur in der Weise vorhanden, daß eine Anzahl frommer Männer in der gleichen religiösen Gesinnung übereinstimmte. Nach 20 Jahren trat der Lehrer der Gerechtigkeit auf, von dem sie ihre Satzungen erhielt und den sie als ihren unumstrittenen Leiter und Organisator anerkannte. Wenn die Zahl 20 auch nur eine unbestimmte Größe ausdrückt, so würde sie doch in die Nähe des Jahres 160 führen, in dem Judas der Makkabäer starb und Jonathan die Herrschaft übernahm. Dieser wäre unter dem Frevelpriester zu verstehen, von dem die Texte sprechen (43–48). Zur Gründung der Niederlassung in Qumran wäre es dann dadurch gekommen, daß der Lehrer der Gerechtigkeit aus dem großen Kreis seiner Anhänger zwölf Laien und drei Priester auswählte und sie zwei Jahre hindurch für ihre Aufgabe schulte (58–60). Sutcliffe entnimmt dies aus dem Abschnitt 1 QS 8,1–9,26, der demnach nicht von der Ordnung der Niederlassung, sondern von ihrer Entstehung handle. Mit diesen Männern hätte er sich aus der Welt zurückgezogen und nach Qumran begeben, wo sich ihm bald weitere Mitglieder anschlossen. Die Unzufriedenheit der Hasidim mit dem Verhalten der Makkabäerfürsten steigerte sich unter Jonathan zu offener Feindschaft, so daß es zu einem feindlichen Vorgehen des »Frevelpriesters« gegen den Lehrer der Gerechtigkeit und seine Anhänger kam (63f.). Durch die Ausgrabungen wurde festgestellt, daß der Aufenthalt in Qumran zweimal unterbrochen wurde. Sutcliffe bringt das Ende des ersten Abschnitts, der nur kurz dauerte, mit diesem Zusammenstoß in Verbindung. Jonathan hätte die Gemeinschaft aus Qumran vertrieben und erst unter seinem Nachfolger Simon wäre sie zurückgekehrt (XI). Die zweite Hälfte des Buches (129–238) bietet die wichtigsten Texte in englischer Übersetzung und als Anhang die Abschnitte aus Philo, Flavius Josephus und Plinius über die Essener. Ohne Zweifel sind im Buch Sutcliffe's Anregungen gegeben, die bei kommenden Untersuchungen nicht übergangen werden können.

Eichstätt Martin Rehm

Dupont-Sommer, André, *Die Essenischen Schriften vom Toten Meer.* Unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von W. W. Müller. Tübingen, Mohr, 1960. 8°, XVI und 458 S. – Brosch. DM 32,–; Ln. DM 36,–.

Der Verfasser dieses Buches hat sich von Anfang an um die Deutung des Schrifttums von Qumran bemüht und in zahlreichen Büchern und Aufsätzen seine Meinung ausgesprochen. Man wird es daher begrüßen, daß er seinen Standpunkt nun in einem zusammenfassenden Werk darlegt. Es enthält eine vollständige Sammlung aller bisher veröffentlichten Texte mit Ausnahme der rein biblischen. Zu jeder Schrift wird eine Einführung geboten, die über den Zustand der Erhaltung, ihre Veröffentlichung, Entstehung und Bedeutung Aufschluß gibt. Das Hauptgewicht des Buches liegt in der Übersetzung der Texte

und in den Anmerkungen, die zur Erklärung beigefügt sind. Im Einleitungskapitel kann Dupont-Sommer feststellen, daß die Essenertheorie, für die er von Anfang an eingetreten war, sich immer mehr durchsetzt. Er beginnt daher mit einer Übersetzung der Berichte, die sich bei Philo, Flavius Josephus und Plinius finden, und vergleicht sie mit den Aussagen, die die Sekte in ihren eigenen Schriften über sich selbst macht. Damit verbinden sich Ausführungen über Leben und Lehre der Gemeinschaft. Der Name »Essener« wird mit dem hebräischen Wort ʿeṣā (Rat) in Zusammenhang gebracht, das im Schrifttum von Qumran eine wichtige Rolle spielt (48f.). Die Sektenregel (1 Q S) ist wenigstens in ihrem Grundstock ein Werk des Lehrers der Gerechtigkeit. Daraus erkläre sich ihr hohes Ansehen. Sie wäre auch gemeint unter dem »Buch der Betrachtung« (sepher Hagu), das mehrmals in der Damaskusschrift und in 1 Q Sa 7 genannt wird und dem eine Bedeutung zugeschrieben wird, die 1 Q S tatsächlich besaß (78). Unter dem Frevelpriester wird der Hasmonäer Hyrkanus II. verstanden, der nach dem Tod der Königin Alexandra (67 v. Chr.) die Regierung übernahm und als Hoherpriester auch von den Römern bestätigt wurde. Die Tätigkeit des Lehrers der Gerechtigkeit hätte um 104 v. Chr. begonnen und um 65/63 mit seinem gewaltsamen Tod geendet. Um der Verfolgung in Judäa zu entgehen, hätten sich sodann seine Anhänger in die Umgebung von Damaskus zurückgezogen. Erst nach dem Sturz des Hyrkanus (40 v. Chr.) wäre die Gemeinschaft nach Qumran zurückgekehrt und dort geblieben bis zur Zeit des großen jüdischen Aufstands, genau bis zum Jahre 68 (131). Der Standpunkt des Verfassers unterscheidet sich hier von der verbreiteten Ansicht, nach der »Damaskus« nur Bezeichnung für Qumran wäre und der dortige Aufenthalt während der Regierung Herodes des Großen unterbrochen gewesen wäre. Der Schlußabschnitt enthält Gedanken über die Beziehungen zwischen Christentum und Essenertum. In ihrem Schicksal und Werk würden zwar die Stifter beider Bewegungen manche Ähnlichkeit aufweisen. Doch verbieten es die großen Verschiedenheiten, im Bericht der Evangelien eine bloße Wiederholung der Geschichte des Lehrers der Gerechtigkeit zu sehen (402f.). Und wenn auch die entstehende Kirche vom Essenertum zahlreiche Entlehnungen übernommen hat, so haben diese doch im Christentum eine oftmals beträchtliche Weiterbildung erfahren. »So kann man das Christentum eigentlich nicht mehr als Essenertum ansprechen, selbst wenn es sich ursprünglich aus diesem ablöste« (405). – In der Einleitung wird bemerkt, daß der gegenwärtige Stand der Darlegung in vielen Punkten noch keine endgültige Antwort zuläßt und daß das gegenwärtige Werk gegenüber früheren Veröffentlichungen »Fortsetzung und Richtigstellung« sein will (20). Der Leser wird dies bestätigt finden, aber zugleich bedauern müssen, daß einzelne Behauptungen wiederkehren, die fast allgemein von den Fachgelehrten als unberechtigt bezeichnet worden sind.

Eichstätt Martin Rehm

Schelkle, Karl Hermann, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments.* (Die Welt der Bibel, Bd. 8.) Düsseldorf, Patmos, 1960. Kl.-8°, 114 S. – Kart. DM 4,80.

Das Verhältnis des NT zur Gemeinde von Qumran ist wiederholt und unter den verschiedensten Gesichtspunkten untersucht worden. Schelkles Buch ist aber nicht Wiedergabe und Zusammenfassung von längst Bekanntem, sondern kann zahlreiche neue Hinweise geben und so die Forschung glücklich weiterführen. Es beginnt mit einer kurzen Übersicht über die aufgefundenen Texte, spricht von ihrer Bedeutung für die biblische Wissenschaft und von der geistigen Umwelt, in der sie entstanden sind. Persönliche Beziehungen zwischen Johannes dem Täufer und der Qumrangemeinde werden als wahrscheinlich bezeichnet. Da viele von den Jüngern des Täufers sich Christus anschlossen, wäre durch sie zugleich eine Verbindung zur ntl. Gemeinde geschaffen. Doch wird ausdrücklich betont, daß die von Johannes und Christus ausgehende Bewegung sich in ihren Anschauungen und Forderungen wesentlich von den Lehren Qumrans unterscheidet. Johannes hätte sich daher auf jeden Fall von Qumran wieder getrennt. Das Wort des Herrn, das in der Wüste an ihn erging, hätte ihn von dort weggerufen und zum Propheten Christi gemacht. Die folgenden Abschnitte handeln von der Ethik, den Anschauungen über Armut und Reichtum und den messianischen Erwartungen. Bei der Gleichsetzung des Lehrers der Gerechtigkeit mit dem »Propheten« wäre ein Hinweis auf die Problematik dieser Annahme nützlich gewesen. Besondere Beachtung verdienen die Abschnitte VIII (die Gemeinde) und IX (Liturgie und Kult). Schelkle zeigt hier an vielen Beispielen, wie durch Qumran neues Licht auf die Organisation der Urkirche, ihre Ämter und Einrichtungen fällt. Er verweist unter anderem auf Entsprechungen im Aufbau der Hierarchie, auf die Hervorhebung bestimmter Gebetszeiten im Ablauf des Tages und Jahres, auf das Verfahren bei der Aufnahme neuer Mitglieder, das an die Ordnung des frühchristlichen Katechumenats erinnert. Die beiden letzten Abschnitte untersuchen die Frage, ob bei Paulus und Johannes Einflüsse Qumrans festzustellen sind. Eine unmittelbare Abhängigkeit wird verneint. Die Ähn-

lichkeiten erklären sich aus dem gemeinsamen theologischen Hintergrund der Zeit, in der diese Schriften entstanden sind. Qumran und NT sind, wie der Schlußabschnitt treffend formuliert, »Verwandte aus gleicher Familie, die sich aber sehr verschieden entwickelt haben«.

Eichstätt Martin Rehm

Wilckens, Ulrich, *Weisheit und Torheit.* Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2. (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, 26.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. Gr.-8°, VI und 299 S. – Kart. DM 28,70.

Diese Arbeit, die der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation vorlag, untersucht die Erörterung des Apostels Paulus über Weisheit und Torheit in 1 Kor 1 und 2. Daß in diesem Abschnitt eine Polemik gegen eine bestimmte »Weisheit« vorliegt, ist unschwer zu erkennen; es fragt sich nur, welcher Denkrichtung diese »Weisheit« angehörte. Da nun zur Beantwortung dieser Frage keine anderweitigen Nachrichten vorhanden sind, bleibt man angewiesen auf das, was sich aus dem ersten und allenfalls noch aus dem zweiten Korintherbrief entnehmen läßt. Zu diesem Zwecke gibt der Vf. zunächst eine Exegese von 1 Kor 1,18–2,16 (5–96) mit dem Ergebnis, daß die Ausführungen des Apostels mehr als einmal ihre Parallelen in gnostischen Vorstellungen haben. Das aber zeige, daß die Korinther eine Lehre hatten, in der der gnostische Mythos vom Abstieg des Erlösers, auf Christus übertragen, eine Rolle spielte (vgl. 1 Kor 2,8), und »Weisheit« ein christologischer Begriff war, mit dem man den gnostischen Pneuma-Erlöser bezeichnete.

In einem zweiten Abschnitt untersucht W. den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Sophia-Begriffes, um, soweit das möglich ist, die geschichtlichen Zusammenhänge mit der korinthischen Lehre zu überschauen (97–213). Im einzelnen kommen hier zur Sprache die Gnosis, Philon, das Judentum (protokanonische und deuterokanonische Weisheitsbücher, Pseudepigraphen) und Urchristentum. Bezüglich der jüdischen Weisheitsvorstellung meint der Vf., daß sie wie die gnostische Sophiagestalt, aber beide in getrennten Traditionsströmen, zuletzt von einer altorientalischen Muttergöttin, nämlich der babylonischen Ischtar, abhingen, daß dann in der hellenistischen Zeit der gnostische Strom entscheidend auf die Weisheitsspekulation der jüdischen Diaspora eingewirkt habe; auf keinen Fall aber sei im umgekehrten Sinne der gnostische Sophiamythos von der jüdischen Weisheitslehre abhängig (197). Auch in neutestamentlichen Schriften glaubt der Vf. Einflüsse nicht nur der jüdischen Weisheitsvorstellung finden zu können, was in einem gewissen Umfang zweifellos richtig und längst bekannt ist, sondern auch Einflüsse gnostischer Erlöser- und Weisheitsspekulationen (z. B. Mt 11,25–30; Kol 1,15ff.; Eph 3,8–10; Hebr 2,11). So kommt W., wie er selbst zugibt, zwar nicht zu einer »glatten Lösung« der Frage, ob man von der religionsgeschichtlichen Seite her in Korinth eine Sophia-Christologie annehmen dürfe, gegen die Paulus polemisiere (205), meint aber dennoch, daß sich aus vielen Einzelheiten im einschlägigen Teil des ersten Korintherbriefes eine solche Sophia-Christologie als Lehre der Korinther vermuten läßt. Christus sei in dieser Auffassung präexistent und als Weisheit Gottes an der Schöpfung beteiligt, sei als Weisheit in die Welt herabgekommen und habe als Pneuma den Pneumatikern Offenbarung gegeben. Im Sinne des gnostischen Erlösermythos sei er erhöht worden, weshalb in dieser Konzeption die Kreuzigung Jesu keinen Platz haben könne (206–213). Es würde sich also handeln um eine »gnostisch-pneumatische Schwärmerei« (213), mit der Paulus sich auseinandersetzt und der er die »Torheit« der Kreuzespredigt entgegenhält.

Ein kurzer dritter Teil befaßt sich mit der Struktur und Intention der paulinischen Verkündigung des Kreuzes (214–224) und hebt den Gegensatz zwischen dem gnostischen Denken der Korinther und der Lehre des Apostels heraus. Wenn sich Paulus aber auch nur mit der korinthischen Gnosis auseinandersetzt, so bleiben seine Entscheidungen nicht auf diesen Einzelfall beschränkt, sondern betreffen darüber hinaus die Gnosis überhaupt, dann auch die jüdische Theologie und das griechisch-philosophische Erbe der Spätantike. Das veranlaßt den Vf., in einem vierten (fast wie ein Nachtrag wirkenden) Teil die Struktur und das Grundanliegen des stoischen Schulsystems zu untersuchen (225–270), in welchem die Begriffe Weisheit und Weiser eine Rolle spielen. Schließlich stellt W. die paulinische Verkündigung der stoischen und gnostischen Lehre gegenüber und hebt den radikalen Unterschied heraus, insofern für Paulus das Heil auf die Kreuzigung Christi bezogen ist und von Gott geschenkt wird, während es für Stoa und Gnosis um eine Überwindung der Welt in der Kraft des eigenen menschlichen Wesens geht (268–270). Dem Buche sind verschiedene Register beigegeben (271–299).

Es liegt in der Natur solcher Untersuchungen, daß statt mit Beweisen oft nur mit Kombinationen gearbeitet werden kann; das macht freilich ein Ergebnis desto unsicherer, je mehr kombiniert statt bewiesen worden ist. Für mein Empfinden kombiniert der Vf. nun doch etwas zuviel. Sicher finden sich in der in Frage stehenden Erörterung des Paulus Be-

griffe, die auch in der Gnosis eine Rolle spielen, wie teleios, psychikos, pneumatikos, »Tiefen Gottes« (1 Kor 2,10). Auch hat bereits Walter Schmithals ein Buch über die Korintherbriefe geschrieben mit dem Titel: *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1956, das der Vf. bezüglich 1 Kor 1f. ergänzen und weiterführen will. Aber vertraten die Korinther nun wirklich eine solche gnostische Sophia-Christologie, wie W. sie feststellen zu können meint? Zwar nennt Paulus gelegentlich seine Christusbotschaft »Weisheit« (1 Kor 1,24; 2,6), auch ist Christus Inhalt dieser von Paulus verkündeten »Weisheit«, wie er sicher auch Inhalt der »Weisheit« war, die man in Korinth liebte, aber das reicht doch kaum hin, den Ausdruck »Weisheit« für ein Christusprädikat der Korinther zu halten. Gerade das aber, und zwar im gnostischen Sinne, müßte der Fall sein, wenn der Sophiamythos hinter der korinthischen Anschauung stünde. Auch eine zweite Hauptthese des Vf., daß man nämlich in Korinth einen gnostischen Erlösermythos gehabt hätte, scheint mir nicht hinreichend fundiert. 1 Kor 2,8 sollte »der gnostische Mythos vom herabkommenden himmlischen Erlöser als bekannt vorausgesetzt« sein, »als die leitende Vorstellung« zugrundeliegen (71). Das könnte man besonders dann vermuten, wenn die an dieser Stelle genannten »Herrscher dieses Aions«, die Jesus kreuzigten, kosmische, dämonische Mächte wären, wofür der Vf. sie mit manchen alten und neueren Erklärern hält (61–64); aber diese Annahme bleibt ungewiß und ergäbe eine Vorstellung, die im ganzen Neuen Testament und, soweit ich sehe, auch nicht im frühchristlichen Schrifttum eine Parallele hat, weil die Kreuzigung Jesu formell so, wie es historisch war, den hiefür verantwortlichen Menschen zugeschrieben wird, auch wenn man von einem Einfluß der dämonischen Welt auf jene Menschen weiß. Anders ist es freilich im Bereich der Gnosis (vgl. Ophiten bei Irenaeus, Adv. haer. I 30,13; Iustinos bei Hippolyt, Refutatio V 26,31). Das berechtigt jedoch nicht, schon viel früher bei Paulus eine ähnliche Anschauung vorauszusetzen, zumal Paulus über den Kreuzestod Jesu im übrigen völlig anders dachte als die Gnosis. Aber abgesehen von der Deutung jener »Herrscher« gilt für 1 Kor 2,8 und ähnliche neutestamentliche Stellen: angesichts des urchristlichen Glaubens, daß der präexistente Sohn Gottes zur Erlösung der Menschen in die Welt herabgekommen und Mensch geworden ist, in seiner Verherrlichung aber wieder zu Gott aufgestiegen ist (was alles schon Paulus bekennt; z.B. Gal 4,4f.; Röm 8,34), mußten die neutestamentlichen Schriftsteller in jedem Falle in einer Weise reden, daß eine Ähnlichkeit zum gnostischen Mythos vom herabkommenden himmlischen Erlöser entstand. Wenn man also Einfluß dieses Mythos vermutet, muß man sich sehr sauber fragen, ob die Darstellung nicht doch in erster Linie vom Glauben an die Menschwerdung des Christus her geprägt ist, selbst wenn Ausdrücke, die auch im Mythos begegnen, verwendet sein sollten. Es müßte also zuerst die spezifisch gnostische, nicht aus dem urchristlichen Glauben erklärbare Anschauung festgestellt werden, um einen Einfluß gerade dieser gnostischen Besonderheit in einem neutestamentlichen Text wahrscheinlich machen zu können. W. gibt zu (72), daß im Christentum Christus der gnostischen Erlöserfigur entspricht; leider aber sind seine Bemerkungen zu knapp, um die vorhin aufgeworfene Frage nach der jeweiligen Herkunft der neutestamentlichen Redeweise zu beantworten.

Auch sonst bleiben manche Fragen offen. So entnimmt der Vf. (17) aus 1 Kor 4,8, daß die Korinther behauptet hätten, das Ende samt dem Gericht bereits hinter sich und die verheißenen eschatologischen Gaben schon empfangen zu haben, »also eine ›transeschatologische‹ Existenz der am Ende Geretteten zu führen«. Bekanntlich wird der Vers sonst, und zwar schon seit alter Zeit (z.B. Ambrosiaster) als ironisch aufgefaßt; ob der Vf. hier nicht doch zuviel herausliest? Daß das Zitat 1 Kor 2,9 aus einer verloren gegangenen Apokalypse stamme, erscheint mir keineswegs so naheliegend, wie der Vf. das anzunehmen scheint (66, 70, 75); sollte es sich nicht um einen Spruch handeln, der damals, wie die Belege zeigen, gern zitiert wurde, ohne einer bestimmten Schrift entnommen zu sein? Will man ferner im Ernst in den alttestamentlichen Weisheitsbüchern Elemente des gnostischen Sophiamythos entdecken (so z.B. Sir 24: S. 166)? Soll wirklich hinter der jüdischen Gestalt der Weisheit die babylonische Ischtar stehen (195)? W. ist zwar nicht der erste, der in Mt 11,25–30 neben anderen Einflüssen auch gnostische findet (199); aber trifft das wirklich zu? Soll in der Tat die Nichtaufnahme des in die Welt gekommenen Logos im Joh-Prolog mit dem gnostischen Sophiamythos verwandt sein (200)? Die Ausführungen des Evangelisten erklären sich doch viel einfacher von den geschichtlichen Ereignissen her, nämlich der Ablehnung des Mensch gewordenen Christus. Auch wird nicht jedem einleuchten, daß Eph 3,9f. »die mythische Vorstellung von der Proklamation des gnostischen Erlösers benutzt« sei (202f.). Aber ich muß abbrechen.

Wissenschaftliche Forschung lebt von These und Kritik, um zu echten Ergebnissen zu gelangen. So möge der Vf. meine Kritik nicht mißverstehen. Es sei ausdrücklich betont, daß er für 1 Kor 1f. einen guten »Sitz im Leben«

aufgezeigt hätte, wenn seine, wie er selbst sagt (100), »rekonstruierte korinthische Lehre« tatsächlich vorhanden gewesen wäre. Wenn auch dieser Nachweis m. E. noch manche Fragen offen läßt, so stellt das in umsichtiger Exegese und mit großem religionsgeschichtlichen Wissen geschriebene Buch doch eine recht wertvolle Arbeitshypothese auf, die die neutestamentliche Forschung veranlassen möge, die von W. interpretierten Texte anhand seiner Vorschläge aufs neue zu überlegen. Dafür sei dem Vf. gedankt und nicht zuletzt auch für das Material aus Gnosis und Stoa, das er zusammengetragen und bearbeitet hat!

Ein paar Kleinigkeiten: S. 30, Z. 9/10 fehlt etwas im Satz, der dadurch leider nicht ganz zu verstehen ist. S. 175, Anm. 2, Z. 9 sollte es wohl »Deutung« statt »Dichtung« heißen. Warum die Schreibung Ishtar, also mit der englischen Schreibung sh statt mit deutschem sch oder, wie vielfach üblich, mit š?

Freising Johann Michl

Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Epheser.* Ein Kommentar. 2. durchgesehene Auflage. Düsseldorf, Patmos, 1958. Gr.-8°, 315 S. – Ln. DM 34,50.

Der Vf. legt in diesem umfangreichen Werk die reife Frucht seiner jahrzehntelangen Bemühungen um die Gedanken des Epheserbriefes vor und schenkt hier einen Kommentar, der philologische Kleinarbeit mit einer meisterhaften Darstellung der theologischen Gedanken verbindet und die Ausdrucksweise des Briefes, die oft recht fremd wirkt, in die Vorstellungswelt des heutigen Menschen übersetzt.

In einer »Einführung« (15–28) spricht Schl. über Eigenart, Empfänger und Verfasser des Eph. Die Form des Briefes ist nicht etwa literarische Fiktion, sondern es handelt sich um einen wirklichen Brief (16), eine Art »Hirtenbrief« (29), der an Heidenchristen gerichtet ist, die wahrscheinlich erst vor kurzem das Evangelium angenommen haben (17) und nach 6,21 f. im Umkreis der Reiseroute des Tychikus zu suchen sind, also auf dem Wege von der kleinasiatischen Westküste nach dem südwestlichen Phrygien oder in dieser Landschaft (18, 20), vermutlich (nach Kol 2,1; 4,13) in der weiteren Umgebung von Kolossä, Laodizea und Hierapolis (27). Wenn der Stil des Eph sich von dem der anderen Paulusbriefe unterscheidet, so kommt das daher, daß dieser Brief, ähnlich wie der Kol, sprachlich von gnostischen Vorstellungen und Begriffen mitgeprägt ist (19), ferner daß sich hier eine fortgeschrittene theologische Entfaltung der dem Apostel zuteil gewordenen Offenbarung zeigt (20), schließlich davon, daß Paulus sich jetzt in Gefangenschaft befindet, entfernt von den Empfängern, denen er obendrein fremd ist (22). Schl. (21) charakterisiert den Brief als eine Mysterienrede oder paulinisch gesagt: eine Weisheitsrede (1 Kor 2,6 ff.). Er hält mit Bestimmtheit an Paulus als dem Verfasser des Eph fest und nennt die römische Gefangenschaft des Apostels als Zeit der Entstehung (27). Auch wenn man die nicht selten phantastischen Hypothesen um die Abfassung des Eph, die Schl. bespricht und ablehnt (22–27), ebenfalls zurückweist, so bleiben doch Schwierigkeiten, die vielleicht eine unmittelbare Ausarbeitung durch Paulus in Frage stellen, so besonders Verse wie 2,20 oder 3,5 (»den heiligen Aposteln und Propheten«; auch Schl. [S. 150] findet diesen Ausdruck bei Paulus ungewöhnlich), weshalb z.B. auch Wikenhauser in seiner »Einleitung in das Neue Testament« mit der Möglichkeit rechnet, daß Paulus die Ausarbeitung des Briefes einem Schüler überließ. Natürlich kann man mit Schl. auch darzulegen versuchen, daß der Apostel selbst solche Stellen schreiben konnte; aber hat nicht auch die andere Seite einiges Richtige gesehen?

Den Brief selbst gliedert Schl. in zwei Teile: 1. Teil: 1,3–3,21 »Das Geheimnis der Berufung der Heiden in den Leib Christi«; 2. Teil: 4,1–6,22 »Die dem Ruf entsprechende Führung des Lebens«. Die Exegese ist sehr eingehend, immer in Zusammenhalt mit anderen paulinischen Aussagen und in steter Auseinandersetzung mit der Forschung. Einige Einzelheiten der Erklärung mögen angeführt werden.

Die ursprüngliche Zuschrift des Briefes enthielt nach Schl. keine Ortsangabe (31); der Brief ist wahrscheinlich der Kol 4,16 erwähnte Brief an Laodizea (32). Der Ortsname fehlt, weil der Brief an mehrere Gemeinden gerichtet war, der jeweilige Ortsname erst nachträglich eingesetzt werden sollte (32). Man kann für diese heute vielfach vorgetragene Ansicht geltend machen, daß Markion von einem Laodizenerbrief spricht, der vermutlich unser Eph ist. Die Entstehung der Zuschrift ἐν Ἐφέσῳ erklärt sich Schl. etwas eigenartig: die Epheser hätten sich eine Abschrift besorgt, die ihnen mit der Außenadresse πρὸς Ἐφεσίους zugeschickt worden sei. Bei der Sammlung der paulinischen Briefe wäre sie dann, da man keine andere Adresse fand, vielleicht unterm Einfluß von 2 Tim 4,12 zur Innenadresse umgestaltet worden, der Brief an die Gemeinden Phrygiens so zum Brief an die Epheser geworden (32).

Schl. übersetzt Eph 1,21 ἀρχή mit »Herrschaft«, dagegen κυριότης mit »Hoheit« (75). Warum wird nicht κυριότης mit »Herrschaft« wiedergegeben, was sowohl innerlich berechtigt wäre, weil dieses Wort Bildung von κύριος und »Herrschaft« Bildung von »Herr«

ist, als auch der lateinisch-deutschen Übersetzungstradition: dominatio – »Herrschaft« entspricht? ἀρχή ist von den Lateinern meist wiedergegeben worden mit principatus und entsprechend in der traditionellen Eindeutschung des Begriffes mit »Fürstentum«. Wenn auch diese eingebürgerten Ausdrücke nicht immer gerade glücklich sind, so sollte man sie doch festhalten, damit man aus der deutschen Wiedergabe erkennen kann, wie die griechische Vorlage lautet. Das gilt auch für die Begriffe ἐξουσία und δύναμις, für die Schl. mit Recht die gewohnten Übersetzungen »Gewalt« und »Macht« wählt (dagegen nicht S. 87). Die Angabe (87) über 2 Hen 20 ist nicht ganz richtig. Die Stelle zählt nicht neun, sondern echt jüdisch zehn Gruppen himmlischer Wesen auf (es fehlen bei Schl. die »Vieläugigen«), aber nur in der längeren Rezension A der Schrift, nicht auch in der kürzeren Rezension B, wo nur die Erzengel und Ophannim erwähnt sind.

Schl. hält die verschiedenen im Eph genannten überirdischen Wesen für »ohne Zweifel Gott feindliche Mächte« (88). Das trifft sicher auf viele Stellen zu; es fragt sich aber doch, ob auf alle, ob auch z.B. auf 3,10 (auch wenn hier die Deutung auf böse Mächte nicht unmöglich ist; vgl. S. 155)? Wenn der Vf. recht hätte, dann hätte Paulus bezüglich dieser Wesen die spätjüdische Anschauung, die sie überwiegend als gut betrachtete, gänzlich verändert, die spätere christliche Theologie aber hätte Paulus völlig mißverstanden, als sie diese Geschöpfe unter die himmlischen Engelscharen einordnete (zur Ansicht Schliers vgl. auch sein Schriftchen: *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958). Diese Sache bedarf noch weiterer Untersuchung. Schl. versteht Aion Eph 2,2 im Anschluß an die sog. Mithrasliturgie, das Corpus Hermeticum und an Zaubertexte personhaft: »diese Welt als einheitlicher, personartiger begegnender Ewigkeitsgott« (102); folglich sind ihm auch die Aionen 2,7 Machtwesen, ähnlich den Gewalten und anderen, wenn auch im Gegensatz zu ihnen neutrale, nicht Gott feindliche Mächte (113). In dieser Hinsicht kann man, vor allem bei 2,7, auch anderer Meinung sein. Die »Luft« 2,2 wird von Schl. so interpretiert: »Die ›Luft‹ ist also mit anderen Worten die Atmosphäre, der allgemeine Geist, in dem die Menschen jeweils leben, von dem sie bestimmt werden, der in sie eindringt, den sie aufnehmen. Sie ist die ›geistiche Atmosphäre‹, die sie einatmen, von der sie durchdrungen werden« (104). Das ist sicher eine glänzende moderne Auslegung, aber es fragt sich wohl, ob das noch ganz die Vorstellung des Eph ist oder nicht schon eine Weiterentwicklung von Gedanken, die dort vorhanden sind.

Als einen Meister der Formulierung erweist sich Schl., wenn er z.B. zu 2,9 schreibt: »Werke sind nicht das Woher, aber das Wozu der christlichen Existenz« (117).

Der Vf. sucht den »Zaun« zwischen Juden und Heiden 2,14 mit jüdischen, zum Teil apokalyptischen Aussagen zu erklären und stellt ihn mit dem gnostischen Welten- oder Himmelszaun zusammen (128–130). Solche Erklärung ist aber doch wohl zu weit hergeholt. Das wird auch gelten für die in diesem Vers erwähnte »Feindschaft«, die Schl. ebenfalls mit gnostischen Vorstellungen zusammenbringt (130f.): »die Feindschaft der geistigen Mächte, die der Feindschaft der irdischen Völker und Menschen zugrundeliegt und sie bestimmt, so daß deren Feindschaft untereinander nur der Reflex der Feindschaft ihrer ›Fürsten‹ ist.«

Die schwierige Formel von der Länge und Breite, Höhe und Tiefe 3,18 war nach Schl. vielleicht von den Häretikern gebraucht (171); sie bedeutet: »Christus als weltumfassender Anthropos am weltumfassenden Kreuz« (173). Natürlich kann man aus gnostisierenden Apokryphen und einigen Vätern Stellen zugunsten dieser Deutung anführen, aber das alles überzeugt doch kaum, daß die Eph-Stelle so speziell, und zwar in gnostischer Färbung aufzufassen ist, wenn es sich auch im Zusammenhang wohl irgendwie um das Christusgeheimnis handeln wird.

Sehr schön sind die Bemerkungen über den Glauben Eph 4,6 (188).

Zu den bekannten Ausführungen Eph 5 über die Ehe als Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche bestreitet Schl. mit Recht, daß zwischen Eph 5,22f. und 1 Kor 7 bezüglich der Ehe ein Widerspruch herrsche. Der sakramentale Charakter der Ehe ergebe sich daraus, daß die Ehe ein Nachbild der Ehe Christi mit der Kirche ist (276). Der Vf. spricht hier im Anschluß an Eph 5 sehr gute Gedanken über die Ehe aus (276–278). Hier hätte übrigens an Literatur noch beigezogen werden können Pietro Colli, La pericope paolina Ad Ephesios V. 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento, Parma 1951 (vgl. die Besprechung darüber in dieser Zeitschrift 6 [1955] 69).

Verschiedentlich ist die Besprechung von Begriffen oder Vorstellungen zu Exkursen ausgestaltet, so über τὰ ἐπουράνια 1,3 (44–48), wo ein bemerkenswerter Versuch gemacht wird, die antike Vorstellung dem heutigen Denken nahezubringen; oder über die Kirche als Leib Christi (89–96). Nach Schl. werden in der paulinischen Vorstellung von Christus als dem Haupt seines Leibes, der Kirche, im Eph und Kol (anders als in 1 Kor und Röm) jüdische Spekulationen über Adam greifbar, die vom orientalisch-gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos beeinflußt sind (92). Daß

Paulus Adam und Christus in Beziehung setzte, ist bekannt. Zweifellos würde nun dieser von Schl. vermutete Hintergrund vieles besagen über die Ausgestaltung der Vorstellung vom Leibe Christi, wenn nur diese jüdisch-gnostische Prämisse genügend feststünde. Hinter diesem Exkurs steht auch die Frage, in welchem Sinn die Kirche der Leib Christi ist. Schl. scheint es, wie manche neuere Theologen, in einem physischen, nicht nur bildlichen, Sinn zu verstehen (so S. 94): »Dieser Leib Christi ist ja Christus in seinem Leib. In ihm ist Christus anwesend, er ist Christi ›Anwesen‹.« Es ist auch bezeichnend, daß Schl. (90) 1 Kor 10,17 umschreibt: »Wir, die wir ein Leib sind, sind Christus (als ein Leib).« Ich weiß nicht, ob das ganz richtig ist, ob Paulus nicht doch bei aller Zusammengehörigkeit von Christus und Kirche stärker zwischen beiden unterscheidet. Weitere Exkurse befassen sich mit dem Begriff πλήρωμα, der nach dem Vf. aus der Frühform der Gnosis stamme (98f.), mit dem Ausdruck »vielfältige Weisheit Gottes« 3,10 (159–166), der auf eine jüdisch-gnostische Interpretation hellenistischer Isis-Aion-Theologie zurückgehe, mit der »heiligen Hochzeit« zu Eph 5: Ehe Christi mit der Kirche (264–276), welcher Vorstellung ebenfalls eine mit einem hellenisierten Judentum zusammenhängende Gnosis zugrundeliege (275).

Wie man sieht, vermutet Schl. für die eigenartigen Vorstellungen des Eph weithin gnostische Hintergründe; nicht in dem Sinn, daß Paulus die christliche Botschaft gnostisiert habe, wohl aber, daß in den Gemeinden, an die der Brief sich richtet, jüdisch-gnostische Strömungen da waren, die den Apostel veranlaßten, nun seinerseits sich in einer von der Gnosis mitbestimmten Weise auszudrücken. Bekanntlich hat sich gegen eine gnostische Interpretation des Eph entschieden Franz Mußner, *Christus, das All und die Kirche*, Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier 1955, gewandt, der aber den gegenüber früheren Arbeiten von Schl. gemäßigten Kommentar noch nicht kannte. Es wird eine Aufgabe weiterer Forschung sein, die geistesgeschichtlichen Hintergründe des Eph noch besser in den Blick zu bekommen und zu prüfen, ob wirklich in dem Umfange, wie Schl. es annimmt, frühgnostische Vorstellungen dahinterstehen.

Der Kommentar von Schl. ist sehr gut, und man kann vieles aus ihm lernen, auch wenn man nicht mit jeder Auslegung einverstanden ist. Dem Vf. sei herzlich gedankt für sein schönes Werk!

Freising Johann Michl

Beilner, Wolfgang, *Christus und die Pharisäer*. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen. Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, XII und 271 Seiten. – Kart. DM 27,–.

Der Verfasser will nicht schlechthin über Jesus und die Pharisäer handeln, auch nicht allgemein den Pharisäismus charakterisieren, sondern, wie schon der Untertitel sagt, über die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern schreiben (S. V). Gemäß dieser Absicht bespricht der Vf. das Verhältnis der Pharisäer zum Täufer Johannes (1–8), weiter das Ärgernis, das die Pharisäer an Jesus nahmen (9–88), Worte Jesu über und gegen sie (89–122), Versuchungen, die sie Jesus bereiteten (123–136), den Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern nach dem vierten Evangelium (137–173) und die letzten Auseinandersetzungen Jesu mit ihnen (174–238), um dann die Ergebnisse zusammenzufassen (239–247). Mehrere Verzeichnisse beschließen die Arbeit (248–271).

Mit Recht kann B. sagen, daß für die Evangelisten die Pharisäer und Schriftgelehrten »die typischen Gegner Jesu«, aber auch »die typische Verkörperung Israels« sind, während die Sadduzäer kaum eine Rolle spielen (S. 240). Nach dem Vf. gingen letztere gegen Jesus »rein aus politischen Motiven« vor (240); hingegen bewegte sich der Konflikt mit den Pharisäern auf religiösem Gebiet. Die Juden und vor allem die Pharisäer faßten Christi ganze Existenz als Glaubensanspruch auf, lehnten aber die Beglaubigungszeichen ab. »Die Behauptung Jesu, vom Himmel gekommen zu sein, ja Gott selbst gleich zu sein, ist immer wieder der Grund für das Ärgernis der Pharisäer« (243). »Ihr Grundfehler ist der Stolz« (245).

Wenn man den Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern darstellen und auf seine Hintergründe prüfen will, so muß sich eine solche Arbeit beim heutigen Stand der Evangelienforschung einmal mit der Frage befassen, wieweit die Schilderung der Evangelien der historischen Wirklichkeit entspricht, die ja, wenigstens in Einzelheiten, den Evangelisten nicht von diesem Gewicht war wie der heutigen historischen Fragestellung (vgl. z.B. Mt 3,7 mit Lk 3,7: dort Pharisäer und Sadduzäer, hier Volksmassen), sodann mit dem Anspruch, mit dem Jesus den Pharisäern gegenübergetreten ist, also als Gesandter Gottes, als Menschensohn, als Messias, als Sohn Gottes. Der Vf. weiß um diese Probleme und bespricht sie auch in einem gewissen Ausmaß. Er bezweifelt z.B. selbst (145), daß Jesus schon im Anschluß an die Bethesdaheilung Joh 5 »so eindeutig seine in der Natur wurzelnde Einheit mit dem Vater seinen Gegnern entgegengehalten hat«, wie das vierte Evangelium es schildert. Freilich kann man im Rahmen der gestellten Arbeit nicht allen diesen Fragen genügend nachgehen, um die Un-

tersuchung nicht ins Uferlose anschwellen zu lassen. Trotzdem wäre eine noch eingehendere Behandlung dieser Fragen, wenigstens da und dort, der Arbeit nur von Vorteil gewesen; zwar wäre das Gesamtergebnis kaum anders geworden, aber es hätte besser gegen Einwände der Kritik abgeschirmt werden können. So sind sicher die Ausführungen zum Prozeß Jesu (235–238), der ja im besonderen Kreuzfeuer der Kritik steht, zu kurz geraten. Man kann von jüdischer Seite bekanntlich den Vorwurf hören, daß die Passionsgeschichte der Evangelien dem pharisäischen Prozeßrecht der Mischna widerspreche und darum unhistorisch sei, ja bereits antisemitische Tendenzen zeige. Der Vf. bringt der Kritik gegenüber vor allem zwei Argumente vor: einmal sei die Majorität des Synedriums beim Prozeß Jesu nicht pharisäisch, sondern sadduzäisch gewesen, und sodann fielen viele gegen den Prozeßverlauf, wie ihn die Evangelien darstellen, erhobene Schwierigkeiten, »wenn es stimmt, daß sich Jesus nach dem ›Jubiläenkalender‹ bei seiner Paschafeier gerichtet habe« (S. 237). Daß man von dem späteren mischnischen Recht her nicht die Prozeßdarstellung der Evangelien als unglaubwürdig verwerfen darf, ist richtig und vor allem von Josef Blinzler wiederholt überzeugend bewiesen worden; daß aber Jesus sich nach dem »Jubiläenkalender« gerichtet habe, ist unwahrscheinlich (vgl. zu dieser Kalenderfrage neuerdings die Bemerkungen von Karl Georg Kuhn: Theol. Lit. Ztg. 85 [1960] 654–658).

Ein paar Kleinigkeiten: die »selbstgerecht sich gebärenden . . . Denunzianten« (126), die der Vf. aus der Joh-Erklärung Eduard Schicks in der Echterbibel (Würzburg 1956, 82) zitiert, hätte er, statt den ominösen Ausdruck mit Ausrufezeichen zu versehen, ruhig zu »sich gebärdenden« korrigieren dürfen, denn solche sind gemeint. Ich weiß nicht, ob man in einer seit der Nachkriegszeit üblich gewordenen Redeweise von der »Besatzungsmacht« im Hinblick auf die römische Herrschaft in Judäa (so S. 126) sprechen sollte. Staatsrechtlich waren die Römer ja nicht als Besatzungsmacht in Judäa, sondern als die wirklichen Herren; Judäa war ihre Provinz und so ihr Territorium. S. 239 Zeile 14 steht ein sinnstörendes »zu«.

Aber trotz mancher Wünsche, die man haben kann und bei einem so umfassenden Thema immer haben wird, darf man dem Vf. für die fleißige Arbeit danken. Es war gerade mit Rücksicht auf das christlich-jüdische Gespräch der Gegenwart und in Abwehr mancher Geschichtskonstruktionen gut, das Verhältnis zwischen Jesus und den Pharisäern schlicht nach den Evangelien, den einzigen Quellen zur Sache, darzustellen.

Freising Johann Michl

Moraltheologie – Pastoraltheologie – Liturgiewissenschaft

Schmeing, Clemens, OSB, *Studien zur Ethica Christiana Maurus v. Schenkls OSB und zu ihren Quellen.* In der Reihe: Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 8. Regensburg, Pustet, 1959. 172 S. – Kart. DM 12,–.

Der Vf. skizziert zuerst (23–33) den Lebensgang M. v. Schenkels (1749–1816) vom Kloster Prüfening bei Regensburg. Die besten Jahre seines Lebens verbrachte der gelehrte Mönch am Lyceum Amberg als Professor für Kirchenrecht, Moral- und Pastoraltheologie, Kirchengeschichte. Er blieb auch nach der Säkularisation im Amte. Unter seinen Schriften hat vor allem die dreibändige Ethica Christiana Bedeutung erlangt und eine Reihe von Auflagen erreicht.

Auf die Lebensskizze folgt eine sehr interessante Schilderung der damaligen Verhältnisse und die mancherlei Einengungen, denen theologische Vorlesungen in Amberg in den Jahren 1773–1816 unterlagen. Wir erfahren, daß das Bayerische Schuldirektorium in München einfach in alles hineinredete, z. B. die spekulative (»scholastische«) Behandlung des Stoffes verbot und »eine reine und aus dem hl. Evangelium selbst und den hl. Vätern geschöpfte Sittenlehre« verlangte; der Probabilismus sollte durch den Probabiliorismus ersetzt werden. Als ein Vorgänger Schenkls das nicht genau beachtete, kam prompt von München die Rüge: »Nachdem einmal in der Moraltheologie von der conscientia certa et probabili Meldung geschehen, hätte platterdings . . . die Schuldigkeit sollen gezeigt werden, sententiam probabiliorem zu befolgen...« (43).

Im Hauptteil seiner Arbeit (59–158) stellt Schmeing »die Frage nach der Selbständigkeit und Eigenart der moraltheologischen Leistung Schenkls«. In gesonderten Kapiteln wird die Abhängigkeit von Kant, Stattler, den österr. Moraltheologen Luby, Schanza und Reyberger untersucht. Am wichtigsten ist wohl die Prüfung der Beziehungen Schenkls zur Kant'schen Moral- und Religionsphilosophie. Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, die Ethica Chr. sei »ohne Hinblick auf den Königsberger Philosophen überhaupt nicht zu verstehen, da sie wesentlich durch den Einfluß seiner Morallehre, durch die enge Abhängigkeit von ihr, wie auch durch die ernste

Auseinandersetzung mit ihr und ihre in mehrfacher Hinsicht grundsätzliche Überwindung geprägt ist« (98).

In einer abschließenden Würdigung Schenkls wird u.a. darauf hingewiesen, daß dieser Autor in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die moraltheologische Ausbildung in Österreich wesentlich mitbestimmt habe.

Die wertvolle Arbeit gibt interessante Einblicke in die geistige Welt und das wissenschaftliche Ringen der Moraltheologie um 1800; es wird auch klar, daß manche moderne Forderungen schon damals erhoben wurden.

Dillingen/Donau Bernhard Schöpf

Gößmann, Elisabeth, *Die Frau und ihr Auftrag.* Die Liebe zum Vergänglichen. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. 8°, 252 S. – Ln. DM 13,80.

Der Verfasserin geht es darum, den Auftrag, den die Frau in ihrem Leben zu erfüllen hat, sichtbar zu machen. Sie geht methodisch so vor, daß sie im ersten Teil des Buches Lebensbilder markanter Frauengestalten zeichnet und im zweiten Teil auf Grund dieser recht unterschiedlichen Lebensformen den in der Gegenwart an die Frau gerichteten Auftrag näher umschreibt.

Bei den im ersten Teil dargebotenen Frauenbildern ist der Bogen weit gespannt; er führt vom biblischen Zeitalter hinein in die Gegenwart. Interessant ist schon die Auswahl. Im Alten Testament stellt Gößmann zwei Frauen gegenüber: die in den Bereich des öffentlichen Lebens emporgehobene Debora, die einzige Frau in Israel, die von Gott zur Richterin berufen wurde, und Hanna, die wie jede israelitische Frau als Mutter in der Stille des Hauses und der Geborgenheit der Familie ihr Leben erfüllt. Im Neuen Testament ist es nicht etwa die Muttergottes, die besonders herausgestellt wird, sondern Maria Magdalena, in deren Leben offenbar wird, wie die christliche Existenzform aufbricht und Gestalt annimmt. Schon in der biblischen Frauenwelt zeigen sich weitschichtige Lebensformen, die – so verschieden sie sind – in der heilsgeschichtlichen Berufung zusammengefaßt sind und in das für die neutestamentlichen Frauen charakteristische Christuszeugnis einmünden. Die Brücke von der biblischen zur gegenwärtigen Frauenwelt läßt Gößmann nur auf den Schultern der mittelalterlichen und romantischen Frauen aufruhen, die in zwei überragenden Persönlichkeiten, der Äbtissin Hildegard von Bingen und der Dichterin Annette von Droste-Hülshoff repräsentiert werden, und in ihrer vom Religiösen her der Welt zugewandten Schau das Verhältnis zum Kosmos bzw. zum eigenen Selbst spiegeln. Die weitere Entwicklung wird dargestellt an drei Frauengestalten der Gegenwart, welche die Auseinandersetzung im eigenen Innern zur äußeren Welt führt, und zwar in der »Haltung der Hingabe« bei Ruth Schaumann, in der »Kraft des Opfers« bei Gertrud von le Fort und in der »Gnade der Umwandlung« bei Elisabeth Langgässer. Damit schließt sich der Kreis der in der Geschichte sichtbar gewordenen Lebensformen der Frau. Es öffnet sich zugleich der Blick für das tiefere Wesen der Frau und ermöglicht nun die Erörterung ihres wesensgemäßen Auftrages und der aus ihm sich ergebenden Entfaltungsmöglichkeiten weiblichen Seins. Diese werden in drei Richtungen gesehen: 1. In der Liebe zum Vergänglichen, d.h. der Beziehung zur Alltagsarbeit des Hauses und der eigenen Leiblichkeit, die in Ehe und Mutterschaft hinlänglich strapaziert und geradezu »verbraucht« wird. 2. In der Liebe zum Werk, d.h. der stärkeren Hinwendung auf den Gegenstandsbereich der Werkwelt und Technik, in der die Frau ein neues Berufsethos entwickeln und sich verselbständigen soll, ohne sich jedoch am Gegenständlichen zu verlieren und selbst gegenständlich zu werden. Bei aller Berufstüchtigkeit bleibt als Auftrag der Frau, darüber zu wachen, daß die Welt der Technik menschlich bleibt. 3. In der Liebe zu Gott, d.h. der den Frauen besonders angemessenen, konkreten und kontinuierlichen christlichen Durchdringung der weithin entgotteten Welt, wobei den weiblichen Existenzweisen in Ehe, Jungfräulichkeit und Martyrium besondere Aufgaben zufallen, um alles auf Gott hin durchsichtig zu machen und zu ihm hinzuführen.

Die interessante Arbeit von Frau Dr. theol. E. Gößmann ist philosophisch und theologisch tief fundiert. Man spürt in manchen Passagen die Schmausschülerin, auf jeder Seite aber die Theologin, die nicht nur in der Dogmatik und Väterlehre, sondern auch in den anderen Sparten der Theologie und in vielen Wissenschaften, besonders aber in der Dichtung und schönen Literatur beheimatet ist. Das Buch bereichert die Frauenliteratur besonders durch seine theologischen und anthropologischen Aussagen, welche die Grenzen dessen, was als Auftrag der Frau von heute zu gelten hat, hinausschieben und dem christlichen Berufsethos neue Aspekte geben. Am Rande und nicht immer nur am Rande ist vieles gesagt, was dieses Buch auch und gerade für den Mann, zumal den Theologen, lesenswert macht.

Bamberg Josef Mörsdorf

Feifel, Erich, *Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes.* Motive und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Heldings (1506–1561) als Ausdruck einer katholischen »Reformation«. Bd. XV. der Untersuchungen

zur Theologie der Seelsorge. Hrsg. v. F. X. Arnold. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. Gr.-8°, VII u. 272 S. – Kart. DM 18,80.

Die bedeutende Arbeit macht ein Doppeltes klar: einmal, wie sehr wir solcher Untersuchungen, die historische Leistungen und Ansätze systematisch darstellen, für die Selbstfindung der pastoralen Wissenschaft bedürfen; zum anderen, wie ähnlich die seelsorglichen Probleme in den großen Übergangsepochen liegen. – Zum Unterschied von den stark, ja einseitig polemisch geprägten Kontroverstheologen – über den bedeutenden Prediger Johannes Nas wird demnächst eine Würzburger Dissertation vorgelegt werden – ist der Mainzer Dompfarrer und Weihbischof, der spätere (letzte) Merseburger Bischof und Berater des Kaisers, eine der »markantesten Gestalten pastoraler Erneuerung in der 1. Hälfte des 16. Jhdt.s« (3,254), Vertreter einer »positiven Theologie«, in der die alten Ideale, vorab ein christozentrisches, heilsgeschichtliches Verständnis der Kirche und ihrer Seelsorge neu lebendig werden. An heute erinnert besonders die erstaunlich lebendige, bibelnahe Lehre von der Kirche, bei der man förmlich von einer »Neuentdeckung der biblischen, altkirchlichen Schau« (98) sprechen kann. Von solchem Verständnis der Kirche her ersteht in den Predigten – vorab den 5 großen Sammlungen seiner »klaren, schriftnahen, der Polemik abholden« Predigten (57) – und den 3 Katechismen eine »Theologie des Gottesdienstes«, in der der Verkündigung des Gotteswortes wie dem Vollzug der sakramentalen Feiern, vorab der eucharistischen – Wort und Sakrament, die »zwei untrennbar verbundenen Phasen des Handelns Gottes am Menschen« (255) – volle Würdigung widerfährt und das opus operantis und operatum in spannungsreicher, aber fruchtbarer Verbindung gehalten werden. Das Gotteswort, von Christus seiner Kirche übergeben, erreicht die Gläubigen im Dienst der Kirche; in der kirchlichen Verkündigung wird das Gottesvolk geboren, genährt und gestärkt. Die Kirche wirkt als Leib Christi das Sakrament; umgekehrt schafft das Sakrament die Kirche; vorab die Eucharistie verwirklicht die Einheit der Kirche. »Amt und Sakrament in der Kirche kommen . . . darin überein, daß es die Macht des Wortes ist, das in beiden Weisen des Wirkens der Kirche mit der Größe seiner Forderung sichtbar wird« (104). Was also eigentlich Gehorsam fordert, ist nicht der Träger des Amtes, sondern das von ihm gekündete Gotteswort. Somit ist der hörbereite, lebendige Glaube Voraussetzung, Grundlage (und Frucht) des Gottesdienstes der Kirche, der heilsgeschichtlichen Weiterführung der Menschwerdung und Erlösungstat Christi in der Kirche. Sehr ausführlich untersucht F. die Lehre über die Eucharistie und die Grundgestalt der eucharistischen Feier, vorab in den Predigten des Bischofs. Fernab von allen »Auswüchsen der Meßallegorik« (226) sieht der Prediger katholischer »Reformation« im Gesamt der Feier das »Opfer der Kirche«, die sakramentale Darstellung des Leidens Christi, aber auch das Opfer der Gläubigen im »Hören und Bekenntnis des Evangeliums« (220), in der inneren wie äußeren, der sakramentalen wie geistlichen Kommunion. So weist er das magische Mißverständnis einer Wirkung der Messe ohne das gläubige, »zerknirschte« Eingehen in das Opfer Christi und der Kirche ab, das die Reformatoren mit Recht beanstandeten, ebenso aber das reformatorische Mißverständnis, das Sakrament werde nur Wirklichkeit im Glauben und am Glaubenden. Wenn er gegenüber den Reformatoren das Weihepriestertum besonders hervorhebt und begründet, so zeigt er doch implicite und nicht selten auch explicite hohes Verständnis für ein wahres Priestertum aller Getauften in der Teilhabe am Priestertum Christi und der Kirche. Wie schon N. Paulus kann daher F. als Ergebnis seiner sehr sorgfältigen Einzeluntersuchungen feststellen (226), daß Heldings Ausführungen über die hl. Messe zum Besten dessen gehören, was im 16. Jhdt. dazu gesagt und geschrieben wurde. Entscheidend ist die klare Lehre und Konzeption der sakramental verstandenen Kirche, die das gottmenschliche Handeln Christi im Gottesdienst, in der Verkündigung des Wortes und der Feier der Sakramente fortsetzt. Das Lebenswerk des Bischofs ist überzeugender Beweis für eine eigenständige kerygmatische Erneuerungsbewegung im katholischen Deutschland des 16. Jhdt.s, die freilich allzu bald auslief, da die massive Polemik die Oberhand gewann. Auch sprachlich kam Helding durch Volksnähe, Klarheit und Anschaulichkeit der Lutherschen Sprachkraft nahe. (Dabei wußte er sich vom Grobianismus der Zeit, nicht immer freilich von polemischen Themen und vorgegebenen Erwiderungsschemata freizuhalten.) – Feifels großangelegtes Werk ist ein sehr würdiger Beitrag zur Geschichte wie Systematik der Pastoraltheologie und verdient einen Ehrenplatz innerhalb der sehr verdienstvollen Sammlung Arnolds. Wo die Gefahr zu drohen scheint, zeitgenössische Erkenntnisse und Probleme in den behandelten Zeitraum und die dort handelnden Gestalten einzutragen, bemerkt der kritische Leser eine bewußte Sorgfalt, diesen Klippen zu entgehen; um so überzeugender leuchtet dann freilich die Ähnlichkeit der innerkirchlichen Situation von damals und heute auf. (Ob der Verf. nicht der Mann wäre, die gleiche Frage für einen größeren Zeitraum darzustellen?)

Würzburg Heinz Fleckenstein

Kammer, Carl, *Die Laurentanische Litanei.* (Die kirchlichen Litaneien.) Innsbruck, Rauch, 1960. 8°, 240 S. – Ln. DM 16,–; Brosch. DM 14,–.

Mit dem vorliegenden Band eröffnet der Verlag Felizian Rauch ein für weitere Kreise bestimmtes Sammelwerk über die kirchlichen Litaneien. Daß die Laurentanische Litanei zu den kirchlichen, d.h. von der Kirche approbierten Litaneien gehört, bedarf keiner Begründung. Fraglich ist jedoch, ob man sie, wie Kammer es im Vorwort tut, als die nach der Allerheiligenlitanei älteste »liturgische« Litanei bezeichnen darf. Damit wird ein umstrittener Liturgiebegriff ohne Beweise als selbstverständlich vorausgesetzt. Zum rechten Verständnis der Lauretanischen Litanei sei, so heißt es im Vorwort weiter, eine gründliche Darlegung der Entwicklung sowie eine Ausdeutung ihres Inhalts erforderlich. Eine gründliche Darlegung der Entwicklung vermissen wir. Was an Allgemeinem über Litaneien und ihre Entstehung gesagt wird, reicht auch für eine volkstümliche Darstellung nicht aus. Ob die Dreizahl der Kyrie-Litanei, aus der sich die Neunzahl entwickelt hat, ursprünglich den drei göttlichen Personen galt, mag dahingestellt bleiben. Zur Entwicklungsgeschichte der Litanei von Loreto sind nunmehr die weitaus gründlicheren Studien von G. G. Meersseman über den Hymnos Akathistos im Abendland heranzuziehen.

Während die geschichtlichen Bemerkungen über die Entwicklung der Litaneien im allgemeinen und der Laurentanischen im besonderen manche Wünsche offenlassen, kann man dem erbaulich-praktischen Hauptteil des Buches (23–228) durchaus zustimmen. Die Erklärung der einzelnen Anrufungen umfaßt jeweils deren Herkunft, Wortsinn, erläuternde Väteraussprüche sowie eine Lesung und klingt aus in einer klar gegliederten Betrachtung. Das reiche, Verstand und Herz ansprechende Gedankengut der Lesungen und Betrachtungen wird den Seelsorgern für Andachten und als Grundlage von Marienpredigten willkommen sein.

München Walter Dürig

Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden. Herausgegeben von Paul-Werner Scheele. Paderborn, Schöningh, 1960. Kl.-8°, 288 S. – Ln. DM 12,50.

Der Verlagsankündigung zufolge ist das vorliegende Buch »ein neuartiges religionswissenschaftliches Quellenwerk«. Damit ist jedoch weder der Inhalt der Veröffentlichung noch die Intention des Herausgebers zutreffend wiedergegeben. Die ausführliche Einleitung (7–85) über das Gebet im allgemeinen, das Gebet der Heiden, Juden und Christen sowie die Anordnung des Stoffes nach den Vaterunser-Bitten zeigt zur Genüge, was Scheele mit der aus allen Zonen der Erde und aus allen Zeiten der Menschheitsgeschichte ausgewählten Gebetssammlung will. – In Anbetracht der Chance eines globalen Zusammenwachsens der Menschheit wie der Gefahr des östlichen und westlichen Materialismus ist ein möglichstes Zusammenfinden der Beter erforderlich. Von einer gründlichen Kenntnis des heidnischen Betens her wird deutlich, daß der Christ dem Heiden gegenüber nicht nur Helfer sein darf, sondern auch Empfänger. Die Berührung mit dem Beten der Heiden kann ein Antrieb ins Vollkommene werden und kann den Christen aus der Gefahr der Sattheit herausreißen. Über allem Beispielhaften, das im Gebet der Heiden aufscheint darf jedoch nicht die Not vergessen werden, die ihm zugrunde liegt. Nach dem Vorbild und Auftrag Christi ist der Christ gerufen, sich die Not aller Menschen zu Herzen zu nehmen und zu helfen, soweit er kann. Martin Buber berichtet von einem, den man fragte, wie er überhaupt alle ihm Empfohlenen tatsächlich ins Gebet bringe. Der antwortete: »Von der Not eines jeden Menschen bleibt eine Spur in meinem Herzen eingeritzt. In der Stunde des Gebetes öffne ich mein Herz und sage: Herr der Welt sieh an, was hier geschrieben steht«. – Wer in Scheeles Veröffentlichung ein religionswissenschaftliches Werk sucht, wird enttäuscht sein. Wer aber mit dem Herzen das Gebet der Welt sucht und zugleich die Welt des Gebetes erfassen möchte, wird von der Lektüre aufgerüttelt und wird sich der brennenden Aktualität jenes Wortes Chardins bewußt, daß der Tag nicht mehr ferne sei, an dem die Menschheit zwischen Selbstmord und Anbetung zu wählen habe.

München Walter Dürig

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Beck, Heinrich, *Möglichkeit und Notwendigkeit.* Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann. (Pullacher Phil. Forschungen Bd. V.) Pullach, Berchmannskolleg, 1961. 8°, VIII und 136 S. – Kart. DM 13,60.

Bender, Wolfgang, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian.* (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung 18. Bd.). München, Hueber, 1961. 8°, XVI und 182 S. – Brosch. DM 18,–.

Betti, Umberto, OFM, *La costituzione dommatica »Pastor Aeternus« del Concilio Vaticano I.* Rom, Pontificio Ateneo »Antonianum«, 1961. Gr.-8°, XVI und 703 S. – Brosch., Preis nicht mitgeteilt.

Bieder, Werner, *Die Berufung im Neuen Testament.* Zürich, Zwingli, 1961. 8°, 110 S. – Kart. DM 15,80.

Birger, Gerhardsson, *Memory and Manuscript.* Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis XXII. Uppsala, Lund, Gleerup, Copenhagen, Munksgaard, 1961. 8°, 379 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Brütsch, Charles, *Die frohe Botschaft vom Weltende.* Zürich-Stuttgart, Zwingli, 1961. K.-8°, 47 S. – Kart. DM 2,90.

Chaldäisches Brevier. Ordinarium des ostsyrischen Stundengebetes. Übersetzt und erläutert von Joseph Molitor. Düsseldorf, Patmos, 1961. 8°, 172 S. – Ln. DM 14,–.

Colomer, Eusebio, SJ, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull.* Berlin, de Gruyter & Co., 1961. Gr.-8°, XVIII und 200 S. – Ln. DM 32,–.

Crouzel, Henri, *Origène et la »connaissance mystique«.* Préface du R. P. Henri de Lubac. Museum Lessianum section theologiques n. 56. Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 8°, 633 S. – Ln. 420 FB.

Cullmann, Oscar, *Der Ursprung des Weihnachtsfestes.* Zürich-Stuttgart, Zwingli, 1960. Kl.-8°, 39 S. – Brosch. DM 2,80.

Dércole, Guiseppe, *L'Essenza del Vangelo nel Tempo.* Il Fine individuale nella Costituzione dell'Esse Christianum del Credente Il Fine della sua disciplina. Roma, Pont. Uni. del Laterano-Instit. Utriusque Iuris, 1960. 8°, 173 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Der Laie in der Kirche, Seckauer Diözesansynode 1960. Bd. I: Bericht und Statut. Bd. II: Beiträge und Referate. Graz, Styria, 1961. 8°, 314 S. mit 5 Bildern; 288 S. – Ln. DM 14,80 pro Bd.

Dessauer, Philipp, *Die naturale Meditation.* München, Kösel, 1961. K.-8°, 141 S. – Ln. DM 9,80; Kart. DM 7,80.

Esser, Dietrich, OFM, *Der doppelte Wille bei Maurice Blondel.* Das Grundanliegen seines philosophischen Denkens. Werl/Westf., Dietrich-Coelde, 1960. Gr.-8°, 100 S. – Engl. brosch., Preis nicht mitgeteilt.

Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde. Vorträge der pastoralliturgischen Werkwoche Trier 1960. Bischöfliches Seelsorgeamt Trier (Hrsg.). Trier, Paulinus, 1961. 8°, 248 S. – Kart. DM 6,80.

Fénelon. *Geistliche Werke.* Einleitung und Textauswahl von Francois Varillon. Düsseldorf, Patmos, 1961. 8°, 386 S. – Ln. DM 24,–.

Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen. (Herder Taschenbuchreihe 95) Freiburg, Herder, 1961. Kl.-8°, 173 S. – Kart. DM 2,40.

Fritegotto, Raphael, OFM, *De Vocatione Christiana.* S. Bernardi Doctrina. Studia Antoniana. Rom, Pont. Athenaeum Antonianum, 1961. 8°, 125 S. – Brosch., Preis nicht mitgeteilt.

Geist und Leben. Zeitschrift für Askese und Mystik. 34. Jahrgang, Heft 2, Mai 1961. Würzburg, Echter, 1961. 8°, S. 81–161 – Kart. DM 3,–.

Glazik, Josef, MSC (Hrsg.), *50 Jahre katholische Missionswissenschaft* in Münster 1911 bis 1961 (Festschrift). Veröffentlichung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen und des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster/Westf. Münster, Aschendorff, 1961. Gr.-8°, 212 S. – Kart. DM 27,–; Ln. DM 29,–.

Gnilka, Joachim, *Die Verstockung Israels.* Isaias 6, 9–10 in der Theologie der Synoptiker. Studien zum Alten und Neuen Testament. München, Kösel, 1961. Gr.-8°, 229 S. – Kart. DM 25,–.

Gross, Julius, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas.* Von der Bibel bis Augustinus. München-Basel, Reinhardt, 1960. Gr.-8°, 386 S. – Ln. DM 26,–.

Gründel, Johannes, *Das Speculum Universale des Radulfus Ardens.* (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München). München, Hueber, 1961. 8°, 50 S. – Geheftet DM 6,80.

Guyot, Jean (Hrsg.), *Das apostolische Amt.* Mainz, Grünewald, 1961. 8°, 328 S. – Ln. DM 19,80.

Holl, Adolf, *Seminalis Ratio.* Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften. Wien, Herder, 1961. Gr.-8°, 66 S. – Kart. DM 8,–.

Johannes Tauler *Predigten.* Vollständige Ausgabe. Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. 8°, 648 S. – Ln. DM 38,–.

Klapper, Joseph, *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen.* Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts. I. Teil: Leben und Werk. II. Teil: Verzeichnis seiner Schriften mit Auszügen. Erfurter Theologische Studien Bd. 9 und 10. Leipzig, St. Benno, 1960/61. 8°, X und 133 S. / VII und 191 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Kohlhaas, Radbert, OSB, *Jakobitische Sakramentaltheologie im 13. Jahrhundert.* Der Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Heft 36). Münster, Aschendorff, 1959. 8°, XII und 118 S. – Brosch. DM 12,50.

Lafont, Ghislain, OSB, *Structures et methodes dans la somme théologique de Saint Thomas d'Aquin.* Ouvrage publié avec le concours du centre national de la recherche scientifique. Textes et Etudes théologiques. Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 8°, 516 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Lignée, Hubert, *Zelt Gottes unter den Menschen.* Der Tempel im Alten und Neuen Bund. (Die Welt der Bibel 12.) Düsseldorf, Patmos, 1961. Kl.-8°, 124 S. – Kart. DM 4,80.

Liturgisches Institut (Hrsg.), *Liturgisches Jahrbuch.* 10. Jahr. Münster, Aschendorff, 1960. Gr.-8°, 256 S. – Ln. DM 16,50.

Lüthi, Kurt, *Gott und das Böse.* Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth. Zürich-Stuttgart, Zwingli, 1961. 8°, 296 S. – Kart. DM 23,–.

Maier, Johann, *Die Texte vom Toten Meer.* Bd. I: Übersetzung; Bd. II: Anmerkungen. München-Basel, Reinhardt, 1960. 8°, 190 und 232 S. – 2 Bände Ln. DM 24,–.

Maritain, Jacques, *Wahrheit und Toleranz.* Mit einem Nachwort über Jacques Maritain und die Politik von Paulus M. Engelhardt O. P. Heidelberg, Kerle, 1960. Kl.-8°, 69 S. – Engl. brosch. DM 3,80.

Meinhold, Peter, *Der evangelische Christ und das Konzil.* (Herder Bücherei Bd. 98). Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. Kl.-8°, 140 S. – Kart. DM 2,40.

Merzbacher, Friedrich, *Die Bischofsstadt.* Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Reihe Geisteswissenschaften, Heft 93. Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1961. 8°, 70 S. – Kart. DM 4,30.

Oelrich, Karl Heinz, *Der späte Erasmus und die Reformation.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 86) Münster, Aschendorff, 1961. 8°, XI und 166 S. – Brosch. DM 14,60.

Pechhacker, Anton, SJ, *Der Logos des Seins.* Innsbruck, Wagner, 1961. 8°, 188 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Perl, Carl Johann (Hrsg.), *Aurelius Augustinus.* Über den Wortlaut der Genesis. De genesi ad litteram libri duodecim. I. Bd: Buch I bis VI. Paderborn, Schöningh, 1961. 8°, L und 265 S. – Geb. DM 16,–; Brosch. DM 13,–.

Pfürtner, Stephanus, *Luther und Thomas im Gespräch.* Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg, Kerle, 1961. Kl.-8°, 183 S. – Ln. DM 8,80; Kart. DM 5,80.

Rengstdorf, Karl Heinrich, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer.* (Studia Delitzschiana Bd. 5). Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Gr.-8°, 81 S. – Kart. DM 9,30.

Rotter, Otto Friedrich, *Kritisches Denken und dogmatische Bindung im religiösen Glauben.* Mainz, Grünewald, 1961. Kl.-8°, 32 S. – Brosch. DM 1,–.

Schäfer, Theo, *Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther.* Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Neuscholastik. Paderborn, Schöningh, 1961. 8°, 184 S. – Brosch. DM 12,–.

Schlette, Heinz Robert, *Die Nichtigkeit der Welt.* Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. München, Kösel, 1961. 8°, 183 S. – Ln. DM 14,80.

Schneider, Johannes, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus.* Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 22. Band. München, Hueber, 1961. 8°, XV und 230 S. – Kart. DM 20,–.

Schökel, Luis Alonso, *Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart.* Die Welt der Bibel 11. Düsseldorf, Patmos, 1961. Kl.-8°, 125 S. – Kart. DM 4,80.

Schulz, Johannes Josef, *Bionome Geschlechtsentfaltung. Theonome Geschlechtsgestaltung.* Eine moralpsychologische Studie zu den Strebungen und zum Gewissen. München, Hueber, 1961. 8°, XII und 322 S. – Kart. DM 29,80.

Siewerth, Gustav, *Der Thomismus als Identitätssystem.* 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Frankfurt M., Schulte-Bulmke, 1961. Gr.-8°, XXXVIII und 237 S. – Engl. kart. DM 25,80.

Slovo. Casopis Staroslavenskog instituta, 9–10. Zagreb, Selbstverlag, 1960. Gr.-8°, 248 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Steger, Hugo, *David Rex et Propheta.* König David als vorbildliche Verkörperung

des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts. (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft). Nürnberg, Carl, 1961. Gr.-8°, XII und 291 S. und 36 Bildtafeln. – Ln. DM 48,–.

Steinmann, Jean, *Hieronymus.* Ausleger der Bibel. Weg und Werk eines Kirchenvaters. Köln, Bachem, 1961. 8°, 364 S. – Ln. DM 22,50.

Stieglecker, Hermann, *Die Glaubenslehren des Islam.* 3. Lieferung: Die geoffenbarte Dogmatik. München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1961. 8°, S. 321 – 560. – Brosch. DM 20,–.

Urresti, Teodoro Ign. Jimenez, *La Problematica de la Adaptacion del Derecho canonico en perspectiva ecumenista.* Estudios de Deusto VIII, n. 17. Bilbao, 1961. 8°, 274 bis 362 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Volk, Hermann, *Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit.* Münster, Aschendorff, 1961. Gr.-8°, 31 S. – Kart. DM 2,40.

EINÜBUNG INS PHILOSOPHISCHE DENKEN

von Wilhelm Keilbach | 180 Seiten, Ln. 9,80 DM; kart. 7,80 DM

»Der Ordinarius für systematische scholastische Philosophie und theologische Propädeutik an der Universität München bietet hier eine Frucht seiner akademischen Arbeit weiten Kreisen von Interessenten an, nämlich all jenen, die ihre Bildung weltanschaulich vereinheitlichen und vertiefen wollen im Sinne einer lebendigen Verbindung mit dem christlichen Glauben. Der Verfasser befaßt sich zuerst mit dem Begriff der Philosophie und des Philosophierens und würdigt die einzelnen philosophischen Fächer. Ein Rundgang durch die Geschichte bereitet auf die philosophische Systematik vor und zeigt die Eigenart philosophischer Erkenntnis und ihrer Gewißheit auf. Des weiteren wird die Frage einer christlichen Philosophie behandelt, näherhin der scholastischen. Ein abschließendes farbiges Kapitel bezieht Stellung zur modernen Philosophie. – Welches der zehn Kapitel man auch durchstudieren mag, immer wird man umfassend über die Fragestellung orientiert, wobei selbst die neuesten Stellungnahmen einbezogen sind. Es ist erstaunlich, wieviel diese ›Einübung‹ bietet aus einer umfassenden Übersicht und sicheren Auswahl. Man kann nur wünschen, daß sich möglichst viele so ins philosophische Denken einführen lassen.«

Der christliche Sonntag

»Keilbach zeigt, wie philosophisches Denken, unabhängig von Ideen und Systemen, in Gang gebracht werden kann. Dergestalt füllt diese Einführung nicht nur eine Lücke aus, sondern erreicht auch große Aktualität. Das Buch ist ein echtes Vademekum, dem Laien zum Nutzen, dem Kundigen zur Freude.«

Die Furche, Wien

»Die langjährige pädagogische Praxis Professor Keilbachs, kommt dem kleinen, aber sehr inhaltsreichen Werk zugute. Wohl gegliedert und propädeutisch einfühlsam führt das Buch den Leser ins philosophische Denken ein, um dann traditionelle und moderne philosophische Gedanken zu erörtern.«

Süddeutscher Rundfunk

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN 13